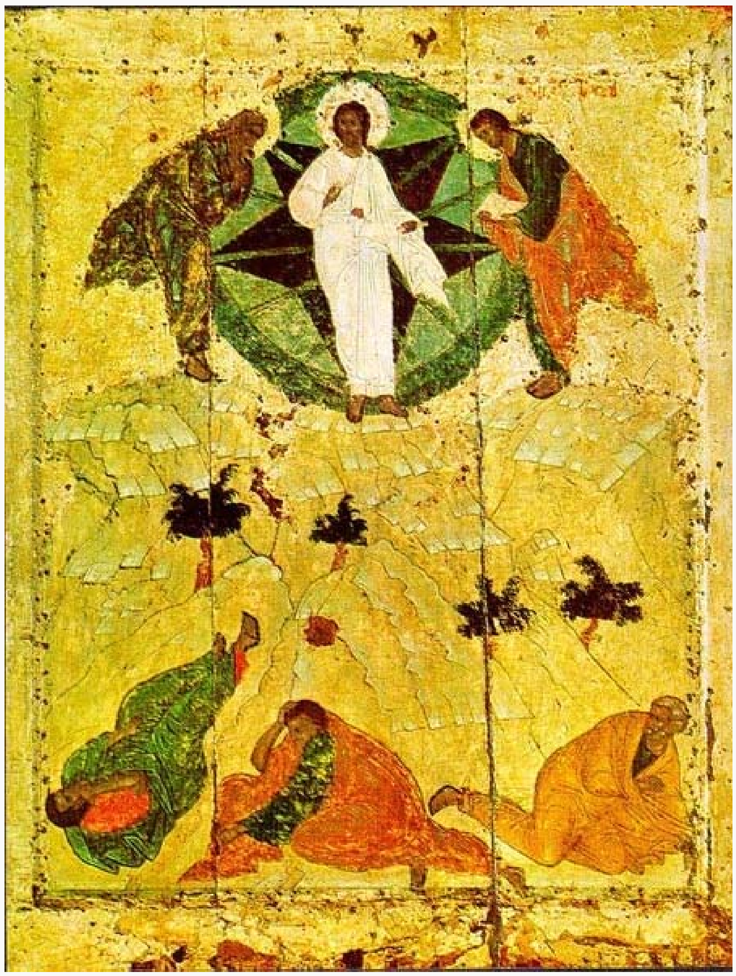
Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruş

Teologia îndumnezeirii



Teologie pentru azi

București
2008

Experiența duhovnicească a rugăciunii „contemplative” după Sfântul Simeon Noul Teolog[1]

1. Introducere

Scriu acest studiu fără a fi *obiectiv* şi nici *ştiinţific*, deoarece îl scriu, crezând în ceea ce spun, din interiorul realității. Nu privesc problema, subiectul, din afară, ca şi cum nu m-ar interesa, sau, ca şi când mi-ar fi străin, ci îl scriu *pătimaş*, cu acea patimă sfântă care se numeşte *iubire*, atât pentru cel despre care scriu, cât şi pentru aceia, pe care îi cunosc şi pe care, i-a vizitat – ca şi pe Sfântul Simeon – „degetul lui Dumnezeu” (Lc. 11, 20), adică Duhul Sfânt.

Rugăciunea e o taină. Aceasta am înțeles de la cei care trăiesc în Duhul Sfânt. Ea nu se dezvăluie, decât acelora care o iubesc, pentru că iubesc – mai presus de orice – pe Dumnezeul Cel Viu, pe Dumnezeul iubirii.

A vedea lumina dumnezeiască e mai uşor – deşi pare *nebunească*, pentru mulți, propoziția aceasta – decât a vorbi despre rugăciune, căci contemplarea luminii dumnezeieşti, vederea ei, este iubirea lui Dumnezeu, pe când efortul trupesc şi haric în acelaşi timp al rugăciuni e o trecere prin multe etape şi o experiență îndelungată, în comparație, cu timpul scurt, uneori foarte scurt, al vederii dumnezeieşti.

[1] Tilul acestui studiu ne-a fost dat de către asistentul de la *Teologie Morală*, în anul trei sau patru de facultate. Eu i-am mărturisit atunci, de la bun început, că nu este un titlu bun, veridic, pentru că în practica ortodoxă nu există *rugăciune contemplativă* sau *văzătoare de Dumnezeu*. Extazul înseamnă încetarea oricărei rugăciuni, fiindcă el reprezintă capătul rugăciunii. Nu m-a crezut. Aşa că am scris studiul de față, cu titlul cerut de către dumnealui, dar am căutat să arătăm, prin ceea ce am scris, că titlul e unul fals şi că nu există…*rugăciune contemplativă*. Articolul, după cum se va observa, poartă amprenta entuziasmului tineresc al vârstei pe care o aveam atunci.

Sfântul Simeon e cazul iubirii fără saţiu, a iubirii totale, căreia extazul îi aprinde dorul de Dumnezeu şi mai mult.

Experiind „taina cutremurătoare”[2] a strălucirii slavei lui Dumnezeu, în loc să i se pară, că a ajuns *undeva* sau că a dobândit *ceva*, el ajunge la conştiinţa neputinţei sale şi a păcatelor sale, căci iubirea se smereşte infinit, în faţa Iubirii care o iubeşte.

De aceea, dacă doresc să scriu despre acest subiect, nu vreau să scot în evidenţă, numai faptul că Sfântul Simeon a trăit această ultimă treaptă a rugăciunii, ci doresc să reliefez, şi consecinţele prezenţei luminii dumnezeieşti în viaţa sa.

2. Condiţiile reale ale extazului

Sfântul Simeon a primit pe Duhul Sfânt stând în iubire mare faţă de învăţătorul său, faţă de Sfântul Simeon Evlaviosul. Fără a sta pe lângă trăitori în Duhul Sfânt nici măcar nu ştim că harul poate fi un subiect *real* de discuţie, adică tot la fel de propriu ca tratarea oricărui subiect casnic.

De aceea şi Sfântul Simeon a început să dorească pe Duhul Sfânt cu ardoare, pentru că Îl vedea în Părintele lui, în mintea şi inima care-l călăuzeau.

Am putea stipula ideea, că ascultarea ar fi cauza care naşte extazul într-un om. Însă ascultarea adevărată, nu este, decât consecinţa cea mai firească a unei iubiri unice, desăvârşite, faţă de Părintele care te călăuzeşte.

Sfântul Simeon era în această stare. El îl iubea pe Sfântul Simeon Evlaviosul, pentru că îl iubea ca pe un sfânt „împodobit cu darul vederii înainte”[3] şi în care observa în mod vizibil, bogăţia şi puterea Duhul Sfânt.

[2] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole şi Capitole,* vol. 3, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 52.

[3] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze,* vol. II, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 191.

I se supunea nu de nevoie, ci din dragoste şi ca lui Hristos Însuşi, cu simplitate şi, mai ales, cu umilinţă; fapt pentru care, într-o zi, acesta i-a spus: „Ai încredere în Dumnezeu, Care ne-a dat harul Lui cu bogăţie, că ţi-l va da pe acesta şi ţie îndoit, numai pentru credinţa pe care o ai şi faţă de El şi faţă de smerenia mea”[4].

Cuvintele harismatice prind la sufletele care sclipesc de dragoste dar şi de umilinţă iar Sfântul Simeon le-a primit cu toată simplitatea.

Pentru că le-a crezut, pe când cânta Trisaghionul în propria-şi chilie, s-a petrecut, ceea ce el prezintă, cu multă delicateţe:

„Intrând deci unde aveam obiceiul să mă rog şi începând *Sfinte Dumnezeule...*, aducându-mi aminte de cuvintele Sfântului, am fost mişcat până într-atât spre lacrimi şi spre dor dumnezeiesc, încât nu pot să înfăţişez prin cuvânt bucuria şi plăcerea ce mi s-au făcut atunci.

Căci de îndată căzând cu faţa la pământ, iată că o lumină multă a strălucit spiritual [noeros] peste mine luându-mi la ea mintea întreagă împreună cu sufletul, astfel încât neaşteptatul luminii m-a umplut de uimire şi am ajuns ca într-o ieşire din mine însumi [în extaz].

Dar nu numai aceasta, ci am uitat şi locul în care stăteam şi cine eram şi unde, strigând numai *Doamne miluieşte!...*, precum m-am cunoscut zicând venindu-mi în simţire”[5].

La o primă vedere, am crede că relatarea sa cuprinde toate datele extazului. Însă, în fapt, nu se petrec astfel lucrurile. Lipsesc din descriere tocmai datele esenţiale, pe care noi ni le-am propus să le dezbatem, şi, în primul rând, descrierea stării *pre-extatice*.

Mişcarea sa spre lacrimi şi dor dumnezeiesc e o lucrare a Duhului Sfânt, care cuprinde întreaga fiinţă. Şi, pentru că împinge mintea spre o contemplare tot mai înaltă a stării harice din inimă, ea o face pe aceasta capabilă să se despartă, de orice alt înţeles al lucrurilor.

---

[4] Idem, p.192.
[5] Idem, p.193.

Sub această descriere sumară a Sfântului Simeon, stă deci, o stare plenară a ființei lui, care nu poate fi descrisă, ci pe aceasta o poți intui, numai dacă ai fost în aceeaşi situație cu el.

El ascunde ce s-a întâmplat – asta pentru curioşii de ocazie – pentru că, încercarea de a explica le-ar părea acestora o iluzie, o imagine exacerbată a sensibilității sufletului său.

În toată literatura mistică, imaginile estetizate ale pre-extazului – cât şi ale întregului periplu de evenimente extatice – sunt o *cursă* pentru *teologii de şcoală*, deoarece *extazul nu are sens şi nu poate fi înțeles, decât de către cei care trăiesc în Duhul Sfânt*.

Spre exemplu, Vladimir Lossky, neştiind *concretul* extazului, spune despre subiectul nostru următoarele: „pe o anumită treaptă, când se părăseşte sfera sufletească în care mintea e în mişcare, orice mişcare încetează, rugăciunea încetează şi ea. Aceasta este desăvârşirea rugăciunii – rugăciunea mintală sau contemplativă”[6].

Însă acesta încurcă *rolul minții* cu *cel al spiritului* şi *rugăciunea mintală*, îmbibată de har, cu *vederea dumnezeiască*.

După cum scria Sfântul Ioan Damaschin, „spiritul…este partea cea mai curată (a sufletului n. n.)”[7] şi prin intermediul lui se intră în extaz iar *rugăciunea mintală* e *Trisaghionul* cântat de Sfântul Simeon, înainte de a intra în extaz, pe când *vederea dumnezeiască*, desemnează – în mare – *conținutul extazului*.

Datorită stării abundente de har, Sfântul Simeon a căzut la pământ. La o primă cercetare a harului – ca aceasta – datorită noutății absolute a Duhul Sfânt, bucuria e atât de mare, încât umilința şi bucuria provoacă o stare de adorație, care nu poate fi exprimată decât prin prosternare. De fapt, acesta e conținutul real

---

[6] Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Biserici de Răsărit*, trad., studiu introd. şi note de Pr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, Bucureşti, f.a., p. 237.

[7] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ediția a III-a, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993, p. 71.

al prosternării: neputința de a-i mulțumi lui Dumnezeu pentru harul pe care îl simți în tine.

Descrierea *vederii* luminii dumnezeieşti, este – iarăşi – esențializată în descrierea sa. Ceea ce Sfântul Simeon descrie despre extazul său nu e o înțelegere *pre-extatică*, ci *post-extatică*.

În momentul vederii luminii dumnezeieşti, el nu a văzut „că o lumină multă a strălucit spiritual" peste el, ci a văzut ceea ce era în lumină, *creațiile* necreate ale luminii dumnezeieşti.

Fiindcă *rugăciune extatică* – la propriu – nu există, ci există doar *vedere extatică*. Putem numi *rugăciune contemplativă* – cu amabilitate – *rememorarea vederii extatice* sau *prezența harică* în minte, care găseşte – prin iluminare – înțelesuri duhovniceşti fine. Însă *extazul* nu e *rugăciune,* ci *contemplare* sau *vedere dumnezeiască*.

În literatura noastră teologică găsim şi o altă exprimare greşită, atunci când se vorbeşte despre extaz şi acesta e numit „depăşire a rugăciunii".

Şi aceasta pentru că nu se prea ştie ceea ce este extazul – sau pentru că nu se ia în serios – ceea ce am spus mai devreme, că *nu mintea e subiectul extazului, ci spiritul*,[8] prin ridicarea lui de către Duhul Sfânt, la vederea întru Duhul Sfânt, a luminii dumnezeieşti.

Ceea ce trebuie luat ca atare, în povestirea Sfântului Simeon, e faptul, că lumina dumnezeiască l-a luat prin surprindere, deoarece mintea e covârşită de „neaşteptatul minunii".

L-a umplut de uimire extazul, după ce a ieşit din extaz, *căci în timpul vederii dumnezeieşti, spiritul e absorbit de Lumina dumnezeiască, fără a mai şti altceva şi fără a mai fi interesat de sine.*

---

[8] Ne pronunțăm astfel, bazându-ne pe expresia – de multe ori vehiculată – că, duhul nostru, întru Duhul a văzut cele ale Duhului. Însă nu separăm prin aceasta *mintea* de *spirit* şi nici nu acceptăm ideea, că mintea nu participă activ la extaz – ca de altfel, întregul nostru trup – ci spunem de fapt, că *ochiul interior*, cel prin care se văd cele ale Duhului este duhul nostru, spiritul nostru, numit de Dumnezeieştii Părinți „ochii inimii". Duhul nostru e „subiectul extazului", nu în sensul negării minții, a rațiunii, ci în sensul că prin el se vede, ceea ce înțelege şi mintea, ca unul ce reprezintă ochii sufletului. Fără duhul nostru, mintea nu poate să vadă cele ale Duhului Sfânt.

Ceea ce văd, de fapt, Sfinții în extaz, se spune prea rar în viețile Sfinților, deoarece povestirea acelor lucruri ar părea prea *abstract* pentru mulți sau ar fi considerată această dumnezeiască stare, drept *halucinație* sau *un şir nesfârşit de imagini mundane*.

Aşa că, versetul al 4-lea, de la II Corinteni 12 – „a fost răpit în Rai şi a auzit cuvinte de nespus"… – nu se traduce prin: "nu pot fi spuse, pentru că nu ar fi înțelese deloc", ci se înțelege în sensul, că descrierea lor ar fi mai puțin decât conținutul lor real.

Unii dumnezeieşti Părinți s-au abținut să dea detalii iar alții au dat detalii numeroase. Însă detaliile n-au rezolvat necunoscuta, ci, oarecum, au amplificat-o, deoarece *extazul e o vedere proprie şi unică şi de fiecare dată, conținutul său e altul.*

Această unicitate a extazului, e încă o dovadă a faptului că, Dumnezeu Cel Unic Se descoperă mereu ca unic şi într-un mod unic, fiecărei persoane în parte.

Consecințele extazului sunt grăitoare la Sfântul Simeon:

„lucru pe care îl ştie acea lumină… a risipit toată ceața din sufletul meu şi tot cugetul pământesc,… a depărtat de la mine toată materia groasă şi povara sufletului pe care o aduseseră în mădularele mele lâncezeala şi ațipeala.

Căci, minune înfricoşătoare!, într-atât a încordat şi a înviorat relaxarea articulațiilor şi muşchilor produsă de multa mea osteneală, încât mi se părea că am dezbrăcat veşmântul stricăciunii; dar nu numai aceasta, ci o bucurie multă, o simțire spirituală [noeran] şi o dulceață mai presus decât gustul tuturor celor văzute s-au revărsat de îndată în chip negrăit în sufletul meu, şi mi s-a dăruit în chip uimitor [paradoxal], şi am cunoscut o libertate şi o uitare de toate gândurile vieții din lume, precum şi modul ieşirii din viața aceasta"[9].

Cele prezentate de către Sfântul Simeon aici sunt *consecințele prime*, imediate ale extazului, care vin din bucuria care întinereşte trupul şi îl fortifică şi

---

[9] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze*…, ed. cit. p.193-194.

care entuziasmează mintea, cu beția duhovnicească a Duhul Sfânt, dar sunt şi *consecințe îndepărtate*, deoarece extazul te face să-ți vezi neputințele şi murdăria păcatelor personale.

Despre aceste *consecințe îndepărtate*, Sfântul Simeon, va vorbi pe larg, în *Imnele dragostei dumnezeieşti*.

În *Imnul 22* spre exemplu, Sfântul Simeon scrie: „Ce este taina cea nouă, Stăpâne a toate, pe care ai arătat-o întru mine, destrăbălatul [Lc. 15,13] şi desfrânatul? Ce este marea minune care înăuntrul meu se înțelege, dar nu e pricepută de mine, ci rămâne învăluită?"[10].

Spunea acestea, pentru că îşi vedea păcatele, atunci când se punea în fața vederilor dumnezeieşti pe care le avusese şi îşi manifesta totodată şi neştiința pe care o trăia față de ceea ce văzuse în extaz.

În alt imn, în *Imnul 32*, Sfântul Simeon îşi mărturiseşte durerea pentru faptul că a devenit un om neînțeles de către oamenii trupeşti, prin cuvintele: „Priveşte, Stăpâne, spre mine cel defăimat de oamenii credincioşi că sunt amăgitor şi rătăcit, pentru că spun că prin iubirea Ta de oameni şi rugăciunile părintelui meu, am primit pe Duhul Sfânt"[11].

În extaz, în primul extaz, primeşti pe Duhul Sfânt „în chip simțit"[12] şi, trăind în Duhul Sfânt, vrei să mărturiseşti tuturor ceea s-a petrecut cu tine. De aceea, Sfântul Simeon vorbeşte despre mai multe extaze ale sale, deoarece iubeşte faptul de a mulțumi lui Dumnezeu, prin desele referiri la mila Sa şi la marea Sa iubire de oameni manifestate față de el.

După vederi extatice repetate, rugăciunea devine o cerere de deşertare continuă a slavei dumnezeieşti în sufletul celui care se roagă. Pe măsura umplerii de har sporeşte şi dragostea, care devine o rugăciune serafimică, aprinsă, o rugăciune de foc.

---

[10] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imne…*, op. cit. p.139.
[11] Idem, p.196.
[12] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice*, vol. I, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 213.

Nu mai cercetăm şi celelalte vederi extatice ale sale, deoarece scopul nostru a fost atins, prin înțelegerea concretă a *nespusului* extatic. Limitarea la atâta însă, nu opreşte aici detalierea procesului extatic, deoarece, la alți Sfinți Părinți, nuanțarea lui, ține de o cu totul altă viziune a lucrurilor, tot atât de personală.

3. Concluzii

Experiența harismatică a Sfântului Simeon, cuprinsă în scrierile rămase de la el, stârneşte mare avânt în sufletele doritoare de mântuire, dar ea nu explicitează acestora, conținutul propriu-zis al extazului.

Pentru cei care nu trăiesc şi nu umblă în Duhul Sfânt, contemplațiile sale sunt nişte *curiozități frumoase*, pe care nu speră să le vadă niciodată şi, de aceea, nu pot fi crezute cu adevărat.

Numai unii oameni duhovniceşti se bucură cu adevărat de parfumul lor dumnezeiesc, căci văd în ele o mărturie *sigură* a experienței duhovniceşti, care îi scapă de incertitudinile personale vizavi de propriile lor experiențe extatice.

Bibliografie

1. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ediția a III-a, trad. de Pr. D.[umitru] Fecioru, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993.

2. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice*, vol. 1, cu studiu introd. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr. şi un studiu de Ierom. Alexander Golitzin, Ed. Deisis, Sibiu, 1998.

3. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, vol. 2, studiu introd. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999.

4. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole şi Capitole*, vol. 3, introd. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică. Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001.

5. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad., studiu introd. şi note de Pr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, Bucureşti, f.a.

Mântuirea personală în teologia Sfântului Simeon Noul Teolog[13]

1. Receptarea Sfântului Simeon în contemporaneitate şi demersul său teologic

A vorbi despre Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022) în contextul teologic actual înseamnă a te pune într-o situație „incomodă"[14], chiar impertinentă. Abordarea teologiei sale îți impune să te disociezi vrei nu vrei de „o teologie cerebrală şi de prisos"[15] şi să înțelegi scrierile sale din perspectiva unei *pnevmatoforii conştiente*[16], care exclude orice somnambulism practic în efortul mântuirii personale.

Pentru faptul că teologia Sfântului Simeon e una pnevmatică prin excelență şi nu „o trăire sentimentală"[17], reacțiile venite din parte anumitor teologi de şcoală şi a cercurilor teologice eterodoxe sunt vădit contestatare.

În ceea ce-i priveşte pe acei teologi ortodocşi, care au *rezerve* față de Sfântul Simeon, Părintele Ică jr. îi cataloga – într-un studiu de tinerețe – drept victime

---

[13] Studiul de față a fost scris în timpul studiilor de Master, în cadrul cursului de *Teologie Dogmatică Ortodoxă* al Pr. Prof. Dr. Ştefan Sandu şi susținut, în mod public, în fața colegilor de an. Tema şi titlul articolului reprezintă dorința părintelui profesor Ştefan Sandu.

[14] Diac. Ioan I. Ică jr., *Sfântul Simeon Noul Teolog şi provocarea mistică în teologia bizantină şi contemporană*, studiul introductiv în Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice,* Scrieri I, studiu intr. şi trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 9.

[15] Cuv. Teoclit Dionisiatul, *Dialoguri la Athos. Teologia rugăciunii minții*, vol. II, trad. de Pr. Prof. Ioan I. Ică şi cu postfață de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Măn. Sf. Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1994, p. 230.

[16] „Pentru el nu există decât o *pnevmatoforie conştientă*, deoarece Duhul nu e purtat de cadavre, ci de suflete vii; care pot şi trebuie să simtă greutatea şi mişcarea harului.", cf. Magistrand Ioan I. Bria, *Simțirea tainică a prezenței harului după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în *Studii Teologice* VIII (1956), nr. 7-8, p. 477.

[17] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitr. Olteniei, Craiova, 1990, p. 320.

ale unui „formalism minimalist"[18] şi ai unei preluări „insuficient de critică"[19] a ideilor din „ştiinţa teologică occidentală (catolică şi protestantă)"[20], pe când „criticile protestante (K. Holl [21]) şi romano-catolice (I. Hauserr [22])"[23] vizează aversiuni faţă de înţelegerea ortodoxă a „simţirii conştiente a harului"[24], deci ranchiuni eclesiale, afirmaţii de frondă care nu au menirea să fie luate în seamă, atunci când se doreşte o cercetare detaliată, din punct de vedere ortodox, a scrierilor sale.

Însă, dincolo de atitudinile *educate* ale multor teologi vizavi de teologia Sfântului Simeon, atât români, cât şi ai ortodoxiei ecumenice, care păstrează o reverenţă aparentă faţă de Sfinţii Părinţi de după secolul al VIII-lea, catalogaţi ca *neopatristici*, şi de aceia care au reliefat diverse aspecte ale operei simeoniene, dintre care şi teologi români[25], există, totuşi, prea puţini

---

[18] Drd. Ioan I. Ică jr., *Teologie şi spiritualitate la Sfântul Simeon Noul Teolog*, în *Mitropolia Ardealului* XXXII (1987), nr. 3, p. 44.
[19] Ibidem.
[20] Ibidem.
[21] K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum: eine Studie zum Symeon dem Neuen Theologen*, Leipzig, 1898.
[22] Irénée Hauserr, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien,* Roma, 1928, în introducerea scrisă la această traducere.
[23] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri…*, op. cit, p. 31.
[24] Ibidem.
[25] Magistrand Dumitru Popescu, *Faptele bune după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în *Ortodoxia* XIV (1962), nr. 4, p. 540-555; Doctorand Pr. Ilie Moldovan, *Teologia Sfântului Duh după Catehezele Sfântului Simeon Noul Teolog*, în *Studii Teologice* XIX (1967), nr. 7-8, p. 418- 431; Drd. Stoina Liviu, *Desăvârşirea creştină după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în *Studii Teologice* XXXVII (1985), nr. 5-6, p. 390-407; Drd. Ioan I. Ică jr., *Teologie şi spiritualitate la Sfântul Simeon Noul Teolog*, în *Mitropolia Ardealului* XXXII (1987), nr. 3, p. 21-47; Pr. Drd. Gheorghe Petraru, *Cunoaşterea lui Dumnezeu după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în *Ortodoxia* XL (1988), nr. 3, p. 111-133; F. Vârlan, *Învăţătura despre mântuire la Sfântul Simeon Noul Teolog*, în *Ortodoxia* XXIII (1974), nr. 4, p. 624-633; E. Banu, *Lucrarea Sfântului Duh în opera Sfântului Simeon Noul Teolog*, în *Studii Teologice* XXXII (1980), nr. 1, p. 81-94; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Semnificaţia luminii dumnezeieşti în spiritualitatea şi cultul Bisericii Ortodoxe*, în Ortodoxia XXVIII (1976), nr. 3-4, p. 433-446; Idem, *Legătura personală cu Hristos în lumina infinităţii dumnezeieşti după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Craiova, 1990, p.307-317; Idem, *Lumina dumnezeiască în descrierea Sfântului Simeon Noul Teolog*, în *Iisus Hristos Lumina lumii şi îndumnezeitorul omului*, Bucureşti, 1993, p. 217-285.

teologi care vor să îşi asume [26] sau îşi asumă deplin, conținutul teologic al operei Sfântului Simeon.

Şi aceasta, deoarece teologia sa, mai ales în ceea ce priveşte mântuirea personală, pare „multora o exigență prea radicală”[27], datorată „discipolatului radical”[28] pe care îl cere Sfântul Simeon credincioşilor ortodocşi, față de Părinții lor duhovniceşti, aidoma celui pe care, el însuşi, l-a trăit lângă Sfântul Simeon Evlaviosul, Învățătorul şi Părintele său.

Teologia sa a părut *revoluționară* pentru contemporanii săi, după cum pare şi astăzi pentru mulți, deoarece s-a ciocnit cu un formalism moral şi cu o fixitate teologică intelectualistă, de sorginte scolastică (din partea lui Ştefan, fostul mitropolit al Nicomidiei) dar şi în contemporaneitate (prin binecunoscutul caz al Prof. Panayotis Trembelas), datorită stagnării în credințe şi atitudini cu totul străine cadrului viu, duhovnicesc al Bisericii Ortodoxe, în care Sfântul Simeon s-a încadrat, ca o za smerită şi ascultătoare, acelui „lanț de aur”[29] neîntrerupt, al Sfinților, despre care vorbea el însuşi.

Asistăm, de fapt, la intrarea în coliziunea a două atitudini existențiale net diferite.

Pe de o parte, Sfântul Simeon, ca exponent al trăirii în Sfântul Duh, care este adevărata stare de *a fi* a ortodoxului şi adevăratul *creuzet* al Teologiei iar, pe de altă parte, detractorii săi sau *simpatizanții reținuți* şi *indiferenții practici* ai învățăturii despre energiile dumnezeieşti necreate, care consideră teologia un *discurs raționalist* şi *raționalizant*, încadrat în scheme fixe (mai mult *fixiste*), în care *apofaticul* este o *negație*

---

[26] Arhiepiscopul Basile Krivocheine, *În lumina lui Hristos. Sfântul Simeon Noul Teolog. Viața. Spiritualitatea. Învățătura*, Ed. IBMBOR, trad. din lb. franceză de Pr. Conf. Dr Vasile Leb şi Ierom. Gheorghe Iordan, Bucureşti, 1997.

[27] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri*…, op. cit., p.15.

[28] Sfântul Simeon Noul Teolog,*Cateheze*, Scrieri II, studiu intr. şi trad. de Diac . Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 16.

[29] *Filocalia Românească*, vol. 6, Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice şi practice*, trad., intr. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în *Seria Religie*, coordonată de Pr. Vasile Răducă , Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 60. Lucrarea va fi citată de acum: *FR 6*.

conceptuală şi nu o „comuniune reală”[30] cu Dumnezeu, „ce uneşte fără să contopească”[31].

Privită astfel situația, demersul teologic vizavi de opera Sfântului Simeon este *impertinent*, uneori mult prea *incisiv* sau *teologumenal*. Însă, în fapt, teologia sa, încadrată în continuitatea neîntreruptă a Tradiției ortodoxe nu are nimic *respingător* sau *şocant*, nu epatează cu nicio *extremă* şi nu frizează *ridicolul*, ci e de un realism teologic veritabil, în care e luată în calcul „o perspectivă comprehensivă... a Sfintei Scripturi, a Dumnezeieştii Revelații înseşi”[32] şi a Sfinților Părinți anteriori.

Articolul de față se va situa în perspectiva acelora, pentru care Sfântul Simeon e „Sfântul Simeon cel Mare”[33] şi în care evaluările patristice au rezonanțe soteriologice şi nu pur descriptive.

Vom încerca să prezentăm concepția despre mântuire a Sfântului Simeon, mai întâi, după o formulă devenită *clasică* în dogmaticile noastre (*credință*, *fapte bune* şi *harul dumnezeiesc*), urmând ca în alte trei capitole, să fim în ton mai mult cu nuanțele personale, pregnante ale Sfântului Simeon, referindu-ne la *Sfânta Împărtăşanie*, *vederea extatică* şi *treptele mântuirii* (*curățirea de patimi*, *iluminarea* şi *îndumnezeirea*), toate acestea integrate în eforturile sinergice, divino-umane, ale mântuirii personale.

---

[30] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri*…, op. cit., p. 37.

[31] Ibidem.

[32] Cf. Father G. Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Belmont, MA, 1972, p. 79, apud. Hieromonk Auxentios, *The Notion of Rhetoric in the Eastern Orthodox Patristic Tradition*, in *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 34 (1989), nr. 1, p. 47.

[33] Aşa îl numea Sfântul Nichita Stithatul, ucenicul şi biograful său, cf. art.-recenzie a Pr. Prof. N. C. Buzescu: Nicetas Stethatos , *Vie de Siméon Le Nouveau Thèolgien (949 –1022)*. Texte grec inédit, publié avec introduction et notes par le P. Irénée Hausherr S.I. et traduction française en collaboration avec le P. Gabriel Horn S. I. Roma. Pont. Institutum Orientalium Studiorum (coll. *Orientalia Christiana*, vol XII), p. 345, în *Ortodoxia* XXV(1973), nr. 2, p. 278.

2. Credința

Ca să înțelegem demersul său teologic, nu trebuie să uităm niciodată, în orice discuție referitoare la vreo problematizare doctrinară a Sfântului Simeon, că Teologia sa e ca urmare a experierii harului dumnezeiesc şi că rolul oricărei fapte ascetice e *dobândirea Sfântului Duh* sau *rămânerea în Sfântul Duh*.

De aceea, vom începe dezbaterea noastră despre credință la Sfântul Simeon, cu o afirmație din *Discursul al 9-lea*, care înglobează întreaga trinitate a cerințelor dogmatice, referitoare la mântuirea subiectivă: „fiecare are… harul Duhului prin facerea de bine şi credința cea dreaptă”[34].

Întotdeauna Sfântul Simeon va vorbi despre credința ortodoxă, despre dreapta-credință, arătând că teologia sa şi a noastră, a tuturora este „pe măsura cunoştinței” date nouă de către Dumnezeu, cunoştință care este, la rândul ei, „pe măsura credinței noastre”[35].

Ştim cele dumnezeieşti pe măsura credinței noastre. Dar, în loc să prezinte aici, ce este credința, în ce constă ea, dumnezeiescul Simeon conduce discuția în altă parte şi anume la o problematizare despre cunoaştere/cunoştință, în care „credința cea fără cunoştință şi cel care a auzit cuvântul şi a crezut că există Dumnezeu, în Care a crezut prin cuvântul învățăturii, (poate) să fie confirmat prin cunoştință”[36].

Pare indescifrabil mesajul textului, dar, în realitate, lucrurile stau altfel.

Credința, conținutul credinței, ca o cuprindere, ca o asumare a Revelației dumnezeieşti este o credință fără cunoştință, fără experierea directă a tainelor descrise de Sfânta Scriptură.

Crescând în credință – un fapt evident din punct de vedere intelectual şi practic – înțelegi, prin „venirea

[34] *Discursuri*…, op. cit., p. 315.
[35] Idem, p. 81.
[36] Ibidem.

Duhului Sfânt"[37], că datele credinței pot fi experiate personal şi că demersul rațional se împlineşte în contemplarea duhovnicească a realităților cuprinse în paginile Sfintei Scripturi.

Este obligatoriu pentru înțelegerea teologiei sale să distingem între faptul de *a crede în Dumnezeu*, ca realitate absolută a convertirii şi între *credința ca primire a Revelației*.

Convertirea presupune o acceptare a lui Dumnezeu, adică o credință ce nu implică îndoiala. Convertirea e încredințarea de prezența lui Dumnezeu, pe când credința, ca o cunoaştere a învățăturii dumnezeieşti, e sinonimă cu acceptarea, tot fără îndoială, a fiecărui pasaj al Scripturii.

Cunoscând voia lui Dumnezeu, acceptând cele revelate de El, înțelegem că actul credinței nu trebuie să rămână numai la nivelul rațiunii, ci că este nevoie de o deschidere în planul Duhului, în planul experienței concrete, a experierii reale, a legăturii noastre dialogice cu Dumnezeu.

Dar cu Dumnezeu ducem un dialog interior, existențial dar şi eclesial, numai prin iubirea față de El; iubire care trebuie să fie „desăvârşită"[38]. „Iubirea desăvârşită față de Dumnezeu", nu se poate dobândi „decât prin credință sinceră şi nădejde tare şi neîndoielnică"[39]. Însă, ca să ajungem sus, trebuie să plecăm de la fundamentul vieții duhovniceşti: credința.

Cum se manifestă credința? În *Imnul al 23-lea* Sfântul Simeon ne spune: „Credința nu şovăie, credința nu se îndoieşte"[40].

E vorba de faptul, că cel credincios nu-şi poate permite să contrazică pe Dumnezeu, prin negarea Revelației şi acceptă orice promisiune a lui Dumnezeu, fără să-şi pună semne de întrebare. Credinciosul nu poate intra în polemică, aşadar, cu Dumnezeu şi nu

---

[37] Idem, p. 82.
[38] Idem, p. 151.
[39] Ibidem.
[40] *Imne*…, op. cit., p. 146.

poate critica poruncile Sale, considerându-le de neîmplinit.

Credința, sfera credinței, depăşeşte lieralitatea Scripturii, dar ea nu are nimic de-a face cu iraționalul, ci îl face pe om să observe drumul îndumnezeirii, ca pe un drum concret, viabil şi uşor de trăit.

Referindu-se la textul de la Mc. 16, 16 („cel ce va crede şi se va boteza se va mântui"), Sfântul Simeon afirmă: „*credință* numeşte aici nu numai pe aceea care cred că Hristos este Dumnezeu, ci credința care îmbrățişează toate cele privitoare la poruncile sfinte rostite de El"[41].

Credința este aşadar nu numai (μόνον) o acceptare a lui Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu, ci şi o încredere desăvârşită în tot ce El ne-a spus, care ne impulsionează spre o viață activă.

Trimiterea credinței la fapte ne ghidează spre al doilea capitol al lucrării noastre, dar, mai ales, ne prezintă credința nu ca pe o stare fixistă în ontologia persoanei, ci ca pe o forță de dinamizare a vieții practice a credinciosului.

În *Cateheza a 13-a*, intitulată *Învierea tainică cu Hristos*, problema credinței e pusă în antiteză cu vederea evenimentului, în sine, al învierii sufleteşti a fiecărui credincios în parte.

„Cei mai mulți oameni cred în Învierea lui Hristos, dar foarte puțini sunt cei ce o au şi o văd în chip curat"[42], spune Sfântul Simeon; marcând în acest fel raportul în care se află credința ce vizează evenimentele istorice ale mântuirii, cu credința ca vedere subiectiv-obiectivă a realității îndumnezeirii noastre.

---

[41] *Cateheze*…, op. cit, p. 123 / „Πίστιν ἐνταῦθα οὐ ταύτην λὲγει ὅτι θεός ἐστιν ὁ Χριστὸς μόνον ἀλλὰ τὴν περὶ πασῶν τῶν παρ' αὐτοῦ λεχθεισῶν ἁγίων ἐντολῶν περιεκτικωτάτην πίστιν" cf: Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses* 6 – 22, introduction, texte critique et notes par Mgr. Basile Krivochéine, traduction par Joseph Paramelle S. J., en col. Sources Chrétiennes, nr. 104, tome II, les éditions du Cerf, Paris, 1964, p. 60.

[42] *Cateheze*…, op. cit., p. 174./ „'Ανάστασιν Χριστοῦ οἱ πλείονες μὲν τῶν ἀνθρώπων πιστεὺουσιν ὀλίγοι δὲ λίαν εἰσὶν οἱ καὶ ταύτην βλέποντες καθαρωῂ", SC, nr.104, op. cit., p. 196.

Evenimentul Învierii Domnului, eveniment istoric care depăşeşte temporalitatea şi percepția umană, trebuie însuşit interior, prin modul în care noi ne debarasăm de patimi şi ne umplem de Duhul Sfânt, căci după cum Învierea Lui este inefabilă, tot la fel şi a noastră: este ridicarea din patimi la vederea luminii divine.

Credința trebuie să devină, printr-o percepere a vederii lui Dumnezeu, o vedere interioară a Lui. Dumnezeul care ne converteşte, Care ne acaparează cu totul atenția, trebuie să devină Cel ce Se sălăşluieşte întru noi, ca să vedem „slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl” (In. 1, 14).

De aceea, Sfântul Simeon se pronunță referitor la credință ca la o realitate ce îl pune în viață pe cel care crede, „căci credința în Dumnezeu pururea face viu, şi, viu fiind, face vii pe cei ce se apropie de ea cu bună intenție şi o primesc pe ea, care chiar şi înainte de lucrarea poruncilor, i-a adus pe mulți de la moarte la viață şi le-a arătat pe Hristos – Dumnezeu”[43].

Realitatea credinței e aşadar o realitate harică, pentru că ea aduce pe om la viața duhovnicească. Ea produce în om un reviriment absolut şi îi antrenează spiritual şi pe cei care caută o deslușire a sensului vieții la cel care deja crede, la cel care e un om credincios.

Sfântul Simeon nu putea înțelege credința ca pe o *aroganță epistemică* sau ca pe un *triumfalism fără fundamente experențiale*. În primul rând, credința autentică e o minune chiar şi pentru cel care o trăieşte şi nu o *teoretizare* ce nu umple pe nimeni de entuziasm.

Cel ce trăieşte prin credință, face vii – prin harul dumnezeiesc – şi pe cei care o acceptă prin intermediul vieții şi al vorbirii lui. Şi aceasta, credința, îl înnoieşte pe om, chiar şi înainte de o lansare a omului în aria faptelor bune. Fiindcă credința în Dumnezeu e mai

[43] Ibidem, op. cit., p. 176 / SC, nr. 104, op. cit., p. 202 : „’Η γὰρ πίστις΄ ἡ εἰ̓ς Θεόν ἀ̓εὶ ζῇ καὶ ζῶ́σα ζωοποιεῖ τοὺς ἐ̓κ προθέ́σεως ἂγαθῆς προσερχομένους καὶ ὕποδεχομένους αὐ̓τή́ν ἥ̓τις καὶ πρὸ τῆς ἐ̓ργασίας τῶν ἐντολῶ̓ν πολλοὐ̓ς ἐ̓κ τοῦ θανάτου εἰ̓ς τὴν ζωὴν ’ανήγαγε καὶ τὸν Χριστὸν καὶ Θεὸν ὑ̔πέδειχε”.

înainte de toate o *rupere de trecut*, care e, prin sine, echivalentă cu un întreg proces al faptelor bune.

Credința ridică din moarte, dacă e vie, dacă se manifestă prin fapte (Iac. 2, 26). Credința, fără o exprimare a interiorității noastre *în* şi *prin* fapte bune, „nu este de folos nici demonilor, nici oamenilor”[44].

Credința, ca acceptare formală nu transformă pe om, ci îl închistează, îl determină să fie un garant pur declarativ al lui Dumnezeu, dar nu un prieten credincios.

Însă cel care Îl iubeşte pe Dumnezeu I se roagă cu îndrăzneală[45]. Poate cere în fața Judecății finale, să i se socotească credința „în loc de fapte”[46] şi să nu i se ceară fapte, care să-l „îndrepteze în întregime”[47].

Această credință, care poate avea o aşa mare îndrăzneală în fața lui Dumnezeu şi care se bazează pe iubirea şi pe intimitatea cu Dumnezeu e o credință care nu nesocoteşte nicio realitate a credinței şi, pentru care, fiecare afirmație a Revelației dumnezeieşti este întipărită în viața de zi cu zi a credinciosului.

A crede, raportându-te în fiecare clipă la Hristos şi la viețile Sfinților şi socotind fiecare eveniment al vieții lor drept *o realitate ce te întăreşte*, e o trăire în continuă comuniune cu Hristos şi cu Sfinții Săi. O astfel de credință nu numai că e faptă/acțiune, ci ea poate ține locul unei acțiuni practice în folosul comunității sau e prin ea însăşi un model pentru cei din jur, un model de urmat.

Sfântul Simeon se roagă în *Imnul al 26-lea*: „dacă credința în Tine mântuieşte pe cei deznădăjduiți, iată, cred, mântuieşte-mă strălucindu-mi lumina Ta dumnezeiască”[48]; arătând prin aceste cuvinte modul în care se *exprimă* credința.

---

[44] *Cateheze…*, op. cit., p. 176.
[45] ἡ παῤῥησία, -ας : libertate în discurs şi acțiune, imparțialitate, franchețe, încredere, siguranță, îndrăzneală, în toate liber, cinstit, deschis, cf. *Dictionnaire grec-francais*, par J. Planche, Paris, 1860, p. 982.
[46] *Imne…*, op. cit., p. 166.
[47] Ibidem.
[48] Ibidem.

Credința, ca şansă a celor deznădăjduit, te face să te rogi şi rugăciunea umple sufletul celui ce se roagă, nu numai cu *certitudinea* credinței, dar şi cu simțirea *prezenței* lui Dumnezeu în noi înşine.

Imnele sale ale iubirii dumnezeieşti sunt rugăciuni ale credinței, explozii de bucurie şi momente de manifestare plenară a dragostei pentru Dumnezeu.

Credința plină de fervoare are nevoie să se exprime, să doxologhisească şi nu să iasă în evidență în fața lui Dumnezeu. Credinciosul nu capătă un *ascendent* în fața lui Dumnezeu dacă îşi exprimă credința în mod năvalnic, în forță, ci, acest mod de exprimare al ei, e totuna cu a trăi *normal* relația sa cu Dumnezeu.

De aceea Dumnezeu nu suportă credința „călduță" (Apoc. 3, 16 sau pe cel „căldicel"[49]), pentru că omul îşi poate trăi viața numai ca două extreme: *departe* sau *aproape* de Dumnezeu, căci punct intermediar nu există.

În *Imnul al 52-lea*, Sfântul Simeon pune problema credinței şi a receptării ei la nivel personal. Credința nu poate fi trăită inconştient. Nu poți fi credincios fără să-ți dai seama, ci „credința cea adevărată… e împărtăşirea dumnezeiască,… e arvuna dumnezeiească,… e viața,… e împărăția,…e cămaşa şi haina Domnului, în care cei botezați se îmbracă cu credință, nu în chip inconştient… nici nesimțit, ci prin credință, în chip conştient şi simțit"[50].

În această ipostază, credința nu mai e privită doar ca o acumulare *rațională* sau ca *trăire*, experiere a harului credinței, ci, ca o *conştientizare* a primirii credinței, prin intermediul harului lui Dumnezeu.

Mai înainte de a vorbi despre *faptele* credinței – cu alte cuvinte – trebuie să fim conştienți de realitatea supranaturală a credinței noastre. Pe ea o primim la Sfântul Botez în mod conştient sau o conştientizăm ca pe o consecință a îmbrăcării noastre în Hristos, *îmbrăcare* petrecută în cadrul Sfântul Botez.

---

[49] Χλιαρὸς , cf. DGF, ed. 1860, op. cit., p. 639.
[50] *Imne*…, op. cit., p. 271.

Pot să fiu acuzat de *diletantism*, dacă afirm o *conştientizare* a harului dumnezeiesc din partea pruncilor care se botează – fapt care rămâne o problemă deschisă – dar credința *ca har*, poate fi trăită numai de către cel care s-a botezat ortodox.

În *Discursul al 3-lea*, Sfântul Simeon ne prezintă credința ca pe o realitate ce presupune mult discernământ, căci în „vorbele de-Dumnezeu-grăite ale Apostolilor nu ni se spun toate în chip arătat şi fără vreun văl, ci uneori au nevoie de multă cercetare şi tâlcuire, întrucât poartă în rostirea lor un adânc de înțelesuri şi taine”[51].

Credința, până la urmă, nu e numai o materie *gata pregătită* ce necesită doar o aliniere formală la ea, ci este şi o realitate ce presupune experiență efectivă, înțelegere harică. Partea grea a credinței, ne cere să ne sfințim viața pentru a o înțelege. Înaintarea în viața duhovnicească e tocmai conştientizarea şi mai adâncă a caracterului tainic al credinței şi a faptului că, adevărul credinței se dă, cu adevărat, numai celor Sfinți.

Din perspectiva finalistă a credinței, sfințenia apare ca modul autentic de viață al omului credincios, căci tainele credinței sunt tâlcuite şi înțelese printr-o viață sfântă.

În acelaşi *Discurs*, *al 3-lea*, Sfântul Simeon afirmă ceva şi mai desăvârşit: că prin credință vom găsi „cu mult mai multe decât cele din dumnezeieştile Scripturi”[52], în sensul că, Dumnezeu, celor Sfinți, le dă o fericire cu mult mai mare decât cea promisă, sau, mai bine-zis, decât cea înțeleasă de oameni, căci „cele pe care ochiul nu le-a văzut şi ureche nu le-a auzit şi la inima omului nu s-au suit… le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El (I Cor. 2, 9)”[53].

În *Imnul al 24-lea*, referindu-se tot la I Corinteni 2, 9, Sfântul Simeon întreabă: „Şi chiar dacă va crede, cum va putea vedea ceea ce ochiul nu a văzut?”[54];

[51] *Discursuri…*, op. cit., p. 199.
[52] Idem, p. 208-209.
[53] Idem, p. 209.
[54] *Imne…*, op. cit., p. 157.

pentru a arăta că simpla credință nu e *vedere*, după cum imaginarea Iadului[55], nu are nimic de-a face cu *realitatea* lui.

El ne atenționează categoric să nu confundăm propriile reprezentări mentale cu realitatea extazului şi să nu ne încredem într-o credință diafană, formată din „plăsmuiri şi imaginații"[56], în locul vederii luminii dumnezeieşti, care este singura certitudine a credinței autentice.

Dar Sfântul Simeon nu vede credința numai în raport cu vederea luminii divine, ci pentru el credința e şi un îndemn permanent la martiriu: „credința este puterea care ne face să murim pentru Hristos de dragul poruncii Lui şi să credem că moartea aceasta este pricina vieții"[57].

Când credința e o iubire nestăvilită pentru Dumnezeu ea este o mare forță, e puterea de a înfrunta toate necazurile şi oprimările. Credința, care L-a pus în inima noastră pe Hristos, ca pe Cel-mai-iubit-dintre-toți, transformă moartea noastră în viață, sfârşitul în început şi durerea în bucurie veşnică.

Această credință „ne dă puterea nu numai să disprețuim plăcerile vieții, ci şi să suportăm şi să răbdăm ispita care vine"[58], căci ea „naşte dorința după cele bune şi frica de chinuri"[59]; referindu-se aici, bineînțeles, la chinurile veşnice.

Credința mobilizează în mod extraordinar pe om, îl face să simtă întreaga realitate a vieții personale şi finalitatea ei. Ea este „un meşter"[60] care reface vasul vieții noastre, dar prin „poruncile unelte"[61], adică prin faptele bune. Credința trimite la faptele bune, pentru că

---

[55] : „aşa cum fiecare îşi închipuie cum vrea el iadul şi pedepsele de acolo, dar nici unul din ei nu ştie cum sunt ele de fapt, tot aşa gândeşte-mi şi despre acele bunătăți din cer care sunt de neînțeles şi de nevăzut pentru toți,…(dar) pot fi cunoscute şi văzute numai de cei cărora le va descoperi Dumnezeu pe măsura vredniciei fiecăruia", Ibidem.
[56] Ibidem.
[57] FR 6 ,op. cit., p. 20.
[58] Ibidem.
[59] Idem, p. 21.
[60] Idem, p. 163-164.
[61] Idem, p. 164.

acestea sunt o derulare firească a intențiilor practice ale credinței noastre.

3. Faptele bune

Acest capitol al teologiei Sfântului Simeon e unul foarte bine conturat în aria preocupărilor sale, deoarece el exprimă viața manifestă a creştinilor ortodocşi.

Începem prezentarea concepției sale despre faptele bune pornind de la *Imnul al 15-lea*, în care găsim următoarele: „căci fără fapte nu-l mântuieşti pe cel ce trândăveşte, chiar dacă eşti foarte Iubitor de oameni, ca unul ce eşti Plăsmuitor al oamenilor”[62].

Având legătură directă cu Mt. 25, textul citat acum vrea să ne spună, că „poruncile pe care le împlinim sunt fapte de iubire curată”[63] şi că acțiunile noastre nu trebuie să fie contaminate de ἀκήδεια [64].

Descurajarea şi *somnolența* nu sunt *atribute* ale vieții ortodoxe, pentru că Dumnezeu îi vrea pe creştini activi şi adânciți în bine. Dar, pentru că „faptele nu operează mântuirea credinciosului din afară, automat şi mecanic, ci dimpotrivă ele au un rost soteriologic şi ontologic”[65], Sfântul Simeon accentuează ideea, că faptele bune sunt o nevoință zilnică [66] şi nu o atitudine *rezervată* şi *circumstanțială* a credinciosului.

Fapta bună e o cotidianitate, „o prezență veridică”[67] şi, mai ales, o întindere neobosită a brațelor spre ceilalți, pentru că „binele adevărat nu e niciodată

---

[62] *Imne*…, op. cit., p. 91./: „ οὖ γὰρ τῶν ἔργον με χωρὶς σὺ ῥαθυμοῦντα σώσεις κἄν σφόδρα σὺ φιλάνθρωπος ὡς πλάστης τῶν ἀνθρώπων”- cf. Syméon le Nouveau Théologien , *Hymnes* 1-15, introduction, texte critique et notes par Johannes Koder, traduction par Joseph Paramelle,s. j., tome I, édition du Cerf, Paris, 1969, p. 278.

[63] Drd. Liviu Stoina, Desăvârşirea creştină…, art. cit., p. 398.

[64] ἡ ἀκήδεια, ας : lipsă de preocupare, de atenție; neglijență, nepăsare, indiferență, stare de descurajare etc., cf. DGF, op. cit., p. 37.

[65] Magist. D. Popescu, *Faptele bune*…, art. cit., p. 542-543.

[66] : „nevoința de fiecare zi cu fapta sufletului”, cf. FR 6, p. 26.

[67] „A present reality”, cf. Peter A. Chamberas, *Salvation and Personal Piety*, in *The Greek Orthodox Theological Review*, vol XX (1975), nr. 1-2, Brookline, Massachusetts, p. 28.

un bine în exclusivitate, ci el stă în relație liberă şi iubitoare cu ceilalți”[68].

Dar binele văzut ca *fapte bune* e un bine care survine din credință. Spune Sfântul Simeon: „nici credința fără împlinirea poruncilor şi nici împlinirea poruncilor fără credință nu ne poate înnoi şi plăsmui din nou, făcându-ne din vechi noi” [69].

E nevoie, în mod simultan, de credință şi de fapte, care să fie conexate interior, deoarece prezența lor trebuie să sfințească pe om şi nu să-l *amelioreze* moral, ca în pietismul non-ascetic neoprotestant.

Credința care se manifestă prin fapte, care îşi manifestă forța prin atitudini explicite, e credința care vede în om o persoană cu o bogăție infinită de manifestare şi se manifestă, aşadar, la nivelul unei conştiințe care reacționează plenar, față de toate provocările care există.

Credința, care nu este *ideologie* şi nicio *politică eclezială*, ci o experiență doxologică a relației cu Dumnezeu, pune pe omul credincios în multiple ipostaze relaționale față de semenii săi. Faptele bune, ca atitudini ale credinței, dar ca raportări la aproapele, fac din om un inepuizabil for de decizii; de fapt, revelează capacitatea omului de a se decide mereu, în diversele conjuncturi ale vieții sale.

Sfântul Simeon nu uită realitatea decisiva a libertății omului. El scrie, spre sfârşitul *Imnului al 43-lea*, că „nimeni n-a ajuns rău prin fire, ci cu intenție”[70] şi că „nimeni n-a realizat virtutea în lume fără să vrea”[71], dar, şi faptul, că „nimeni nu se va mântui fără să vrea aceasta”[72].

Mântuirea, pentru că nu e abandonare paseistă la nivel faptic, pe motivul unei utopice *racordări* la transcendență, e o alegere, un act de voință, urmat de nenumărate acte ce atestă prima intenție. *Fapta* şi

---

[68] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 209.
[69] FR 6, p. 164.
[70] *Imne*…, op. cit., p. 237.
[71] Ibidem.
[72] Ibidem.

mântuirea înseamnă dinamism, înseamnă efort, înseamnă o asumare existențială a credinței şi dacă poți să-ți asumi ceva, înseamnă că eşti liber.

Sfântul Simeon spune ceva şi mai mult însă, că libertatea omului vine prin împlinirea poruncilor lui Dumnezeu, pentru că „cine păzeşte poruncile e de fapt păzit de ele”[73], „iar cel ce crede că nu trebuie să păzească toate poruncile, ci doar unele, şi pe celelalte lăsându-le, să ştie că, dacă neglijează fie şi una singură, va pierde astfel toată bogăția”[74].

Faptele, văzute ca împlinire a voii lui Dumnezeu, ne precizează astfel, din ce motiv se numesc *bune*. Dumnezeu e bunătatea care nu poate dori decât binele şi *a face voia Sa* înseamnă *a trăi în bine*, *a lucra cele bune*. Faptele sunt *bune* pentru că sunt dorite de Dumnezeu, pentru că El ne-a învățat să le săvârşim iar totalitatea poruncilor Sale reprezintă de fapt *întregul bine* pe care trebuie să ni-l însuşim.

Fără o poruncă ne lipseşte o virtute sau mai multe la un loc. Fără a intra cu totul în voia Sa nu înseamnă că ne bucurăm în mod deplin. A-L asculta pe Dumnezeu înseamnă a trăi în bucuria deplină şi a ne bucura de El deplin şi nu cu *jumătăți de măsură*. Sfântul Simeon e maximalist în această direcție.

Dar, „adăugăm nevoințe peste nevoințe (şi) pentru a ne arăta iubirea prin fapte”[75]. Iubirea pentru Dumnezeu se manifestă în mod vădit. Iubirea e forța care nu poate rezista să tacă şi se manifestă prin fapte. Fără o asemenea mărturisire evidentă, „cei ce mărturisesc că Hristos este Dumnezeu, dar nu păzesc poruncile Lui, se vor socoti nu numai ca unii care-L tăgăduiesc, ci şi ca unii care-L necinstesc”[76].

În această frază, Sfântul Simeon atinge adevăruri şi mai spinoase. Lipsa faptelor bune e o tăgăduire şi o insultă adusă lui Dumnezeu. E o *tăgăduire*, prin faptul că Dumnezeu ne este indiferent, dacă noi nu-L iubim

[73] Idem, p. 307.
[74] Ibidem.
[75] FR 6, op. cit., p. 18.
[76] *Discursuri*…, op. cit., p. 328.

prin faptele noastre dar şi o *insultă*, prin aceea că îndrăznim să credem, că Dumnezeu vorbeşte degeaba.

Rolul faptelor bune apare în acest context ca o amprentă realistă a dragostei noastre şi ca o certitudine a faptului, că avem o credință vie, „lucrătoare prin iubire” (Gal. 5, 6).

„Credința în Dumnezeu” – insistă Sfântul Simeon – trebuie să fie „întărită prin fapte (Iac. 2, 18, 22)”[77]. Epistola Sfântului Iacov, utilizată de mai mute ori în cărțile sale, ne arată pe Sfântul Simeon în relație directă cu teologia nou-testamentară a faptelor bune, dar şi cu aceea vechi-testamentară, căci folosind ca argument Pilde 1, 7, afirmă: „unde este frica (de Dumnezeu – n.n.), acolo e (şi) paza poruncilor ”[78].

Sfântul Simeon include faptele bune în caracterul ascetic al nevoinței ortodoxe, şi prin aceasta face din ele modul de exprimare al credinței şi al dragostei noastre pentru Dumnezeu.

Ele sunt „ostenelile şi încercările pentru virtute”[79], nu numai o sforțare limitată la puterea umană sau, mai corect, dictată de circumstanțe existențiale. Faptele bune sunt şi eforturile obositoare, ce necesită multă înțelegere şi pătrundere duhovnicească a lucrurilor şi care contribuie la curățirea noastră de patimi. Faptele sunt nevoințe, nevoințe care ne solicită integral, care ne schimbă cursul vieții şi care presupun o depăşire continuă a tuturor ispitelor, a tuturor acelor situații, care îți cer să renunți la viața după Dumnezeu.

Faptele bune sunt – în cele din urmă – o statornicire în virtute, o continuă întreținere a evlaviei noastre, a harului dumnezeiesc în ființa noastră, pentru că sunt cele care traduc textul de la I Tes. 5, 19: „Duhul să nu-L stingeți !”.

Fără Duhul Sfânt viața duhovnicească şi mântuirea personală nu ar fi posibile şi credința ar rămâne o *încredere* iluzorie, fără relație cu inima

[77] *Cateheze…*, op. cit., p. 243.
[78] Idem, p. 244.
[79] *Discursuri…*, op. cit., p. 156.

omului, cu intimitatea lui iar faptele bune ar fi simple *exerciții de voință* care n-au finalitate personală.

4. Harul dumnezeiesc

Realitatea harului dumnezeiesc e prezentă la tot pasul în scrierile Sfântului Simeon. Pentru el, bucuria duhovnicească şi vederea extatică, virtuțile şi slujbele Sfintei Biserici, întreaga viață ortodoxă e „sub lucrarea harului”[80], sub îmbrățişarea mult-iubitoare a Duhului Sfânt.

Sfântul Simeon nu ne propune *definiții* ale harului sau *raționamente deductive* privitoare la prezența lui în lume, ci ne indică prezența lui interioară, faptul că harul dumnezeiesc se sălăşluieşte în om şi odihneşte pe adevăratul nevoitor.

Harul nu e o realitate a imaginației şi nicio posesiune exterioară[81], ci o realitate conştientă şi interioară, pe care nevoitorul ortodox o trăieşte în viața sa zilnică. De aceea, Sfântul Simeon afirmă: „cel ce-şi închipuie că are Duhul Sfânt neavând nimic, auzind de lucrările sălăşluite în cei ce au de fapt pe Duhul Sfânt, nu va crede că există cineva în generația de azi lucrat şi mişcat de Duhul dumnezeiesc sau ajuns la vederea Lui în chip conştient şi simțit, asemenea Apostolilor lui Hristos şi Sfinților de altădată” [82].

Denunțarea impostorilor şi sublinierea lucrărilor Sfântului Duh în noi e caracteristica principală a apologeticii simeoniene. Sfântul Simeon nu poate accepta falsele *experiențe* spirituale şi nici mințile care neagă continuitatea experienței harice în Sfânta Biserică. Între *închipuire* şi *realitate* e o distanță ca între Rai şi Iad (Lc. 16, 26) iar prezența Sfântului Duh

---

[80] FR 6, op. cit., p. 17.

[81] Spre exemplu, comentatorul protestant Heinz-Werner Neudorfer, îşi permitea să scrie: „martorii trebuie să fie *echipați* cu Duhul Sfânt”, în *Faptele Apostolilor. Comentariu biblic*, vol. 8-9, Ed. Lumina lumii, Korntal - Germania, 2000, p. 22.

[82] „*Discursuri…*” , op. cit., p. 44.

în noi nu e văzută de el ca o „condiție privilegiată”, ca un atribut al *teologilor* sau al oamenilor *instruiți*, ci ca o stare de normalitate, ca starea firească a tuturor Sfinților de pretutindeni şi de oricând.

Pe ce se bazează când afirmă acest lucru? Pe realitatea Sfântului Botez. Spune el: „la dumnezeiescul Botez primim iertarea păcatelor săvârşite şi ne eliberăm de vechiul blestem şi ne sfințim prin venirea Sfântului Duh”[83].

Sfântul Duh e primit de către toți creştinii ortodocşi. Însă, Sfântul Simeon nu se opreşte aici, la simpla afirmare a primirii lui. El nu vede în harul Botezului o realitate *statică* sau o *proprietate definitivă*, care ne mântuieşte fără vreo participare din partea noastră, ci harul primit acum este pentru el o realitate ce poate fi pierdută prin „fapte rele şi de ruşine”[84], motiv pentru care ni se cere: „pocăință şi mărturisire şi lacrimi”[85] , ca, „pe măsura lor, (să vină – n.n.) mai întâi iertarea păcatelor săvârşite şi, prin aceasta, sfințirea şi harul de sus” [86].

Harul Sfântului Botez e văzut ca primit „în chip simplu”[87], pe când „împărtăşirea de Duhul Sfânt”, ca urmare a pocăinței pentru păcate, e perceput „după credința, simțirea şi smerenia celor ce s-au pocăit din tot sufletul”[88].

Această distincție a Sfântului Simeon este extrem de importantă pentru înțelegerea vieții duhovniceşti. Viața duhovnicească nu se bazează pe o presupusă *stare de har* a credinciosului sau pe actul sacramental al Sfântului Botez, fără o conştientizare şi simțire interioară a harului dumnezeiesc.

Ci viața duhovnicească este expresia practică a prezenței Sfântului Duh în noi, sălăşluirea Lui în noi şi rămânerea Lui în noi, în orice clipă a vieții noastre.

---

[83] FR 6, op. cit., p. 74.
[84] Ibidem.
[85] Ibidem.
[86] Ibidem.
[87] Ibidem.
[88] Ibidem.

Tocmai de aceea şi riposta romano-catolică la experiențele harismatice ortodoxe a pus semnul egal între acestea şi concepția eretică mesaliană. S-a *confundat* în mod răutăcios şi fără fundament de către teologii romano-catolici *adevărata trăire* a prezenței Sfântului Duh de către oamenii duhovniceşti cu părerea că „Sfântul Duh Îşi manifestă propria Sa prezență de o manieră sensibilă şi vizibilă (αισθητως και ορατως)” [89]. Şi aceasta, deoarece ramurile rupte din Trupul Bisericii nu mai sunt irigate de către Sfântul Duh, Cel în Care şi prin Care *se primesc*, dar se şi *înțeleg* cele revelate de către Dumnezeu.

Insistența Sfântului Simeon pe *prezența interioară* a Sfântului Duh trebuie văzută, nu ca referire la harul primit la Sfântul Botez, ci la harul primit prin extaz. Însă experierea harului ca vedere dumnezeiască are ca fundament primirea lui, odinioară, prin Sfântul Botez.

În *Imnul al 17-lea*, prezența harului dumnezeiesc e raportată la eshatologie: „oricine va fi găsit cu adevărat dezbrăcat şi gol de slava dumnezeiască… va fi scos numaidecât afară din Rai şi din Împărăție şi din cămara de nuntă cerească…(pentru că), chiar dacă (acela) nu are păcat, dacă e lipsit de virtuți, el stă gol ”[90].

Harul dumnezeiesc trebuie să fie veşmântul nostru [91] încă de aici, pentru că el e tăria propriilor noastre virtuți, primul impuls spre bine şi cel care susține creşterea noastră duhovnicească.

El e un *veşmânt* al iubirii lui Dumnezeu, *apa* de la Ioan 7, 38 [92], *lumina* candelelor[93], *grăuntele de muştar* [94], „*pecetea împărătească* cu care Domnul pecetluieşte oile Sale”[95], *sănătatea*, *lumina*, *viața*

---

[89] P. Miguel, *La consciènce de la grâce selon Siméon le Nouveau Théologien*, en *Irénikon*, XLII (1969) nr. 3, p. 151-152.
[90] *Imne*…, op. cit., p. 106.
[91] „mantie luminoasă”, cf. *Discursuri*…, op. cit., p.289.
[92] *Imne*…, op. cit., p. 106.
[93] Idem, p. 184.
[94] Idem, p. 109.
[95] Idem, p. 306.

noastră [96], *comoara* ce o purtăm în vase de lut [97] şi multe altele.

Sfântul Simeon a găsit în paginile Sfintei Scripturi o multitudine de locuri care evidenţiază interioritatea harului şi a nuanţat teologia sa pe baza acestora.

Trăind efectiv în Sfântul Duh, Sfântul Simeon dă detalii concrete despre această realitate: „sufletul care a început să fie aprins de harul dumnezeiesc mai întâi vede în sine însuşi întunecimea patimilor ridicându-se ca un fum în focul Duhului şi vede ca într-o oglindă negreala produsă în el de fum…”, (pentru ca, mai apoi, după ce) „spinii gândurilor şi vreascurile prejudecăţilor” se sting, „focul dumnezeiesc şi nematerial”, să se unească „cu acesta în chip fiinţial”[98].

Toate aceste destăinuiri nu sunt opera *imaginaţiei* sale sau a unor *iluzii optice*, ci *realitatea practică a îndumnezeirii*, prin care trebuie să trecem cu toţii. Nu putem nega aceste amănunte doar printr-o atitudine nihilistă – deoarece nu impietăm cu nimic trăirea personală a Sfântului – şi nu le putem confirma, decât numai dacă le trăim la propriu.

Sfântul Simeon ne invită să vrem să vedem „limpede, harul Duhului Sfânt venind”[99] în noi, dar prin porunci şi încercări, prin smerenie şi plâns duhovnicesc şi, mai ales, prin cererea fierbinte a ajutorului dumnezeiesc [100].

El leagă harul de faptele credinţei şi nu îl vede ca pe un *trofeu* pentru care noi n-am făcut nimic, ci ca pe o urmare a unei pregătiri a vieţii noastre, asemenea unei lumânări de Paşti, care aşteaptă lumina să vină şi să o aprindă.

Credinţa este impulsul pentru curăţirea sufletului prin fapte, pe când venirea Sfântului Duh e adevărata noastră curăţie şi comuniunea reală cu Dumnezeu.

---

[96] *Discursuri*…, op. cit., p. 291.
[97] Idem, p. 144.
[98] Idem, p. 296.
[99] *Cateheze*…, op. cit., p. 179.
[100] Ibidem.

În *Cateheza a 33-a*, Sfântul Simeon insistă asupra prezenței Sfântului Duh în noi, ca împlinire a faptelor noastre bune. El spune: „sufletul, chiar dacă este împodobit în aparență cu toate virtuțile, dar dacă nu se împărtăşeşte de foc, adică dacă nu se împărtăşeşte de ființa şi lumina dumnezeiască, este încă stins şi întunecat iar faptele lui sunt nesigure; căci toate trebuie să fie învederate şi arătate prin lumină (Efes. 5, 13)”[101].

Harul dumnezeiesc trebuie văzut aşadar ca o pecete dumnezeiască asupra vieții noastre duhovniceşti şi nu ca un *auxiliar*, de care te poți dispensa.

Pentru Sfântul Simeon prezența Sfântului Duh în noi atestă o dreaptă înțelegere a faptelor bune, ca urmare firească a dreptei credințe. Ortodoxia, ca trăire personală, constă în *autentificarea* credinciosului de către Dumnezeu, prin trimiterea Sfântului Duh în el însuşi.

În acest sens, Sfântul Simeon scria în *Imnul al 8-lea*: „Dar nu pe toți pe cei pe care-i vezi îi şi cunoşti, Dumnezeul meu, ci numai pe cei ce Te iubesc îi cunoşti iubindu-i ca un prieten (I Cor. 8, 3; Pr. 8, 17) şi mai cu seamă acestora Te arăți (In. 14, 21)[102].

Prezența Sfântului Duh în cei credincioşi nu este o acțiune *discreționară* a lui Dumnezeu, ci se bazează pe legătura de iubire dintre El şi cei care I Se deschid Lui.

Dumnezeu vine în oamenii duhovniceşti prin Duhul Sfânt şi rămâne în ei, pentru că în ei găseşte locul care Îl caută pe El, pentru că în ei sunt toate condițiile unei dispoziții permanente şi totale față de prezența Sa. Acțiunea interioară a Sfântului Duh e plină de delicatețe. El nu bruschează pe om, nu îi ocupă ființa în mod tiranic, nu are nimic de-a face cu un *influx subliminal*. Acțiunea Sa e în afara oricărei impurități şi tendințe de auto-măgulire, nu e un delir şi nici nu

[101] *Cateheze...*, op. cit., p. 338.
[102] *Imne…*, op. cit., p. 70 / SC 156, op cit., p. 214: „’Αλλ’ οὐχὶ πάντας , οὕς ὁρᾷς , καὶ γινώσκεις, Θεέ μου, ἀλλά τοὺς ἀγαπῶντάς σε μόνους φιλῶν γινώσκεις καὶ κατ’ ἐξαίρετον αὐτοῖς σεαυτὸν ἐμφανίζεις”.

provoacă o pierdere, o eclipsare totală a personalității nevoitorului.

Sfântul Duh îl face pe nevoitor să fie izbăvit de poftele şi de plăcerile pătimaşe, dar de trebuințele trupeşti, ale firii, nu îl scapă[103]. Prezența Sa în om e o eradicare a tendinței de a iubi păcatul şi nu o transformare a omului într-un trup *inflexibil* şi *insensibil*.

În *Discursul al 9-lea* însă, Sfântul Simeon atinge o altă problemă spinoasă şi anume, că „Duhul Sfânt, nu studiile duc la cunoaşterea lui Dumnezeu”[104]; problematizarea începând de la I Cor. 1, 20: „a dovedit Dumnezeu nebună înțelepciunea lumii acesteia”.

O exegeză exclusivistă ar nega aportul real şi necesar al studiului teologic plecând de la această afirmație. Însă Sfântul Simeon atrage atenția, că pe primul loc în viața noastră nu trebuie să punem cititul cărților sfinte, ci viața ascetică, cu toată sudoarea şi împlinirea ei în Sfântul Duh, Care e izvorul adevăratei Teologii şi a adevăratei înțelegeri a tainei credinței.

Spune Sfântul Simeon – cu durere în suflet – : „Eu însă voi plânge şi mă voi tângui pe drept cuvânt pentru zdrobirea mădularelor mele, ale neamului meu, ale fraților mei după trup şi după duh, pentru că cei ce ne-am îmbrăcat în Hristos prin Botez (Gal. 3, 27) socotind drept nimic tainele Lui, credem că dobândim recunoaşterea adevărului lui Dumnezeu prin înțelepciunea lumii şi ne închipuim că numai citirea scrierilor de-Dumnezeu-insuflate ale Sfinților este o înțelegere a Ortodoxiei şi credem că acest lucru este o cunoştință exactă şi sigură a Sfintei Treimi; şi nu numai aceasta, dar cei mai de vază dintre noi ceilalți socotesc fără minte că vederea care are loc în cei vrednici numai prin Duhul Sfânt este însăşi plăsmuirea înțelesurilor în gândurile lor”[105].

---

[103] FR 6, op. cit., p. 78.
[104] *Discursuri*..., op. cit., p. 306.
[105] Idem, p. 307.

A nu recunoaşte prezenţa Sfântului Duh înseamnă, de fapt, *a nu avea minte raţională*, în sensul că *adevărata raţiune* este tocmai *viaţa în Duhul Sfânt*.

Citirea cărţilor sfinte fără asceza care te despătimeşte, duce, în cele din urmă, la o înmagazinare de cunoştinţe antagonice, deoarece numai experienţa duhovnicească şi prezenţa Sfântului Duh în noi pot să ne clarifică textele sfinte, ne fac să ne smerim în faţa lor şi să înţelegem că întotdeauna vor fi „lucruri cu anevoie de înţeles"(II Petr. 3, 16) pentru noi, realitate care ne facilitează continua înaintare în nevoinţă şi înţelegere.

Sfântul Simeon nu concepe mântuirea decât ca sfinţenie[106] iar prezenţa Sfântului Duh e însăşi realitatea în care creşti în sfinţenie.

Şi, după cum, „curăţirea e nesfârşită"[107] şi avem de-a face cu un progres infinit în viaţa cu Dumnezeu, tot la fel, ceea ce ne ajută să ne îndumnezeim, nu e decât o înaintare în bine, în simţirea şi mai intensă a harului dumnezeiesc şi o trăire şi mai intensă a prezenţei lui Dumnezeu în fiinţa noastră.

5. *Necesitatea personală a Sfintei Împărtăşanii*

Faţă de Sfânta Împărtăşanie, de Trupul şi Sângele Fiului lui Dumnezeu, Sfântul Simeon are cea mai mare dragoste, dar în faţa Sfintelor Taine el trăieşte şi cel mai profund cutremur interior.

În binecunoscuta *rugăciune a 7-a* din canonul pregătitor pentru împărtăşire, dragostea plină de adoraţie, dar şi de cutremur, transpare cu putere.

Spune el: „bucurându-mă şi cutremurându-mă, cu focul mă împărtăşesc; iarbă uscată fiind eu, şi – străină minune! – mă răcoresc nears, ca rugul de demult, care, aprins fiind, nu se mistuia"[108].

---

[106] : „cei mântuiţi sunt negreşit sfinţi", cf. *Imne*…, op. cit., p. 231.
[107] Idem, p. 71.
[108] *** *Ceaslov*, ed. a II-a , Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1993, p. 644.

Pe de o parte, trăim o bucurie imensă, căci Fiul lui Dumnezeu vrea să locuiască în noi iar, pe de altă parte, conştiinţa noastră ne face să ne cutremurăm, datorită păcatelor noastre şi a măreţiei absolute a Acestui Oaspete, Care vine la masa de taină a sufletului nostru, ca să rămână cu noi (Apoc. 3, 20).

Sfântul Simeon are conştiinţa acută că e „slujitor sfinţit al dumnezeieştilor Taine şi liturghisitor al neprihănitei Treimi" [109]. Pentru aceea, *concreteţea euharistică* a lui Hristos e pentru el o realitate de netăgăduit: „unde se pune înainte pâine şi se varsă vin întru Numele Trupului şi Sângelui"[110] Fiului lui Dumnezeu; acolo e El Însuşi „şi prin venirea Duhului şi Puterea Celui Prea Înalt (cf. Lc. 1, 35) acestea se fac cu adevărat Trupul şi Sângele"[111] Fiului lui Dumnezeu, Cel răstignit şi înviat.

Sfintele Taine ne îndumnezeiesc, ne umplu de Duhul Sfânt şi de Hristos, de Hristos în Duhul Sfânt. Şi, dacă unde e Hristos e şi Tatăl (In. 14, 10), Sfintele Taine ne umplu de comuninea cu întreaga Sfântă Treime.

Spune Sfântul Simeon: „preschimbi buzele mele cu strălucirea Dumnezeirii Tale, făcându-le din necurate sfinte…curăţeşti, Hristoase, limba mea murdară şi o faci părtaşă de mâncarea Trupului Tău… mă învredniceşti să Te văd şi să fii văzut de mine şi să fii ţinut de mâinile mele Tu, Cel ce ţii toate, Care eşti nevăzut pentru toate cetele cereşti şi de neapropiat chiar pentru Moise, întâiul dintre Proroci"[112].

Dar accentuarea îndumnezeirii prin împărtăşirea cu Hristosul euharistic, nu exclude – pentru Sfântul Simeon – dobândirea Duhului Sfânt prin asceză şi curăţire de patimi.

Sfânta Euharistie şi asceza stau împreună în teologia sa, deoarece asceza nu presupune o rupere de circuitul eclesial al slujbelor divine iar primirea

---

[109] *Imne…*, op. cit., p. 88.
[110] Ibidem.
[111] Ibidem.
[112] Idem, p. 117.

frecventă a Sfintei Euharistii nu elimină din viața noastră cotidiană încordarea ascetică, depășirea ispitelor, lupta cu patimile.

Sfânta Euharistie e văzută de Sfântul Simeon, tocmai ca o alimentare a noastră cu putere dumnezeiască, căci – spune el – : „nu iei parte la stricăciunea şi murdăria noastră, ci-mi împărtăşeşti curăția Ta negrăită, Cuvinte, şi speli murdăria relelor mele (Is. 4, 4), alungi întunecimea păcatelor mele, cureți ruşinea inimii mele, subțiezi grosimea răutății mele şi mă faci lumină pe mine, cel întunecat înainte, şi mă faci frumos când suntem amândoi împreună, mă învălui în strălucirea nemuririi şi sunt lovit de uimire şi ard pe dinăuntru dorind să mă închin Ție"[113].

Semnalmentele adevăratei uniri cu Dumnezeu prin Sfintele Taine, redate aici de Sfântul Simeon sunt un etalon la care trebuie să ne raportăm, față de care să ne recunoaştem *depărtarea* sau *apropierea* de acea *vrednicie* (I Cor. 11, 28) a împărtăşirii, propovăduită de Sfântul Pavel.

Simțirea interioară a efectelor Sfintelor Taine demonstrează prezența reală a Sfântului Duh în cel ce s-a împărtăşit, deoarece numai întru Duhul Sfânt, Hristos devine cu adevărat simțit şi recunoscut şi adorat drept Dumnezeu cu adevărat, ceea ce de fapt şi este.

Sfântul Simeon accentuează foarte bine non-opoziția dintre Hristos şi Sfântul Duh în îndumnezeirea noastră. Hristos întru Care Se odihneşte Duhul Sfânt e Sfânta Euharistie, căci „Trupul Domnului mereu fiind îndumnezeit şi plin de viață (de Duhul Sfânt – n.n.), îi face părtaşi ai vieții şi nemuritori pe toți cei care-L mănâncă"[114].

Dacă se uită să se precizeze că Trupul Domnului s-a pnevmatizat, s-a umplut de Duhul, avem o prezență euharistică a lui Hristos, mai bine-zis o înțelegere a lui Hristos euharistic, nedeplină. Prin împărtăşirea de Sfintele Taine ne unim cu Hristos întru Duhul Sfânt şi

[113] Idem, p. 122.
[114] Idem, p. 268-269.

de aceea, teologia Sfântului Simeon ne cere insistent prezența Sfântului Duh în noi, în fiecare moment.

Sfânta Împărtăşanie este „viață veşnică… şi… pe cei care au viață veşnică, pe aceia spune…Domnul, (că) îi va învia în ziua de apoi; desigur nu lăsându-i pe ceilalți în morminte, ci întrucât cei ce au viață vor fi înviați de Cel ce este Viața spre viața veşnică, iar ceilalți vor învia spre moartea veşnică a pedepsei”[115].

Perspectiva eshatologică a împărtăşirii cu Hristos, consecințele unirii reale cu Hristos încă din viața aceasta, sunt interpretate pe baza capitolului 6 din Evanghelia a 4-a.

Urmând Sfântului Ioan Evanghelistul, Sfântul Simeon prezintă Sfânta Euharistie ca pe o trecere în viața veşnică, ca pe o trăire încă de acum a fericirii veşnice.

Perspectiva acestui capitol evanghelic ar părea că *renunță* la ideea şi la realitatea Judecății finale. Însă scopul cuvintelor Domnului e acela, de a arăta relația interioară a Sa cu credincioşii Săi; relație care e o umplere de „Dumnezeirea”[116] Sa, o sădire a Împărăției în ființa omului.

Sfânta Euharistie trebuie văzută „cu ochii minții, (cum este) făcută întreagă asemenea Pâinii celei ce coboară din cer, care este Dumnezeu adevărat şi pâine şi băutura vieții veşnice”[117].

Nu e de ajuns să crezi, în mod formal, că Sfânta Euharistie e Hristos Însuşi, ci trebuie să-L şi percepi cu „simțurile duhovniceşti”[118].

Realitatea Lui e copleşitoare, te umple de adorație, te entuziasmează cu un „sfânt entuziasm”[119], te curățeşte de păcate, îți învie sufletul, te ridică ca să te bucuri, te vindecă. El nu-ți poate rămâne indiferent dacă eşti întreg la minte, dacă nu eşti un impostor pătimaş, dacă crezi prin fapte şi Îl iubeşti prin nevoință multă.

---

[115] *Discursuri…*, op. cit., p. 211.
[116] Idem, p. 210.
[117] Idem, p. 212.
[118] Ibidem.
[119] Pr. Drd. Gheorghe Petraru, *Cunoaşterea lui Dumnezeu după Sfântul Simeon Noul Teolog*, *Ortodoxia*, XL (1988), nr. 3, p. 118.

Dar Hristos e perceput prin simțuri care sunt pline de Duhul Sfânt, căci „într-adevăr Duhul este adevărata mâncare şi băutură; şi Duhul este Cel ce preface pâinea în Trupul Domnului; într-adevăr Duhul este Cel ce ne curățeşte şi ne face vrednici de împărtăşirea Trupului Domnului”[120].

Sfințirea noastră este, cu alte cuvinte, atât hristocentrică dar şi pnevmatocentrică, mai bine-zis triadocentrică, căci Sfânta Treime e realitatea ultimă ce trebuie înțeleasă, deşi este de necuprins pentru noi „cum Unimea e în Treime fără contopire şi Treimea e în Unime fără divizare”[121].

Raportarea noastră la Sfânta Euharistie e absolut necesară, însă ea nu exclude relația de rugăciune şi de mărturisire continuă față de Hristos ca persoană reală, ca Arhiereu şi Judecător al tuturor.

Hristos nu e separat de Sfânta Treime. El e „Unul din Treime”[122], Care S-a Întrupat pentru mântuirea noastră şi ne-a dat Trupul şi Sângele Său spre împărtăşire. Şi, de aceea, putem distinge – dar nu separa – pe *Hristosul euharistic* de *Hristos al slavei*.

Sântul Simeon vede pe Hristos pe Sfânta Masa dar el Îl vede şi în Prea Sfânta Treime şi către El se roagă continuu.

Rugăciunea – un element fundamental în relația noastră cu Dumnezeu – devine, în Duhul Sfânt, vedere dumnezeiască. Împlinirea rugăciunii sau scopul ei, nu e acela de a fi o *înşiruire de fraze*, ci de fi o *împărtăşire* de lumina dumnezeiască, o vedere a acelei *slave a slavei lui Dumnezeu*[123].

[120] *Discursuri…*, op. cit., p. 213.
[121] *Imne…*, op. cit., p. 131.
[122] *Anatema a 8-a* împotriva lui Origen, cf. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, volume14, by Philip Schaff, editor, USA, 1996, p. 765.
[123] *Imne…*, op. cit., p. 133 şi 140 / p. 133: „nu văd ființa (lui Dumnezeu – n.n.), ci o *slavă a slavei*” Lui; p. 140: „Îngerii care au fost aduşi la ființă de Mine înaintea acestora văd de departe *slava slavei* Mele, nu însăşi Firea Mea.”

6. Vederea extatică

Îl putem numi pe Sfântul Simeon unul dintre cei mai mari *Teologi ai extazului*, deoarece în opera sa, vederea dumnezeiască e pivotul central al vieții duhovniceşti şi semnul adevăratei viețuiri ortodoxe.

În această chestiune, Sfântul Simeon e deosebit de confesiv, dând lămuriri din propria sa experiență. Raportarea sa la realitatea vederii dumnezeieşti, a luminii necreate, e leit-motivul *Imnelor iubirii dumnezeieşti*.

Există *Imne* cu aluzii la aspecte ale luminii divine, cu referiri directe la extaz, după cum există în *Discursuri* şi *Cateheze* mărturisiri detaliate – uneori trunchiate în mod voit – despre ce s-a petrecut cu el însuşi în acele momente.

În *Imnul I* – spune Sfântul Simeon – „mintea vede, nu explică însă, cele săvârşite”[124]; vede „negrăirea fulgerării”[125].

Vederile dumnezeieşti depăşesc înțelegerea celor care le trăiesc, dar lumina dumnezeiască văzută atunci e cu siguranță „fulgerarea scânteietoare a Treimii”[126].

Lumina „e o săgeată imaterială azvârlită din Cel Imaterial”[127], e „un soare în inima”[128] omului, e o „străină minune… (ce) ridică pe cel care o vede cu trupul din lume”[129]. Ea este cea care „răpeşte întreaga mea minte scoțând-o din sine”[130].

---

[124] Idem, p. 52.
[125] Idem, p. 58.
[126] Idem, p. 60.
[127] Idem, p. 66.
[128] Idem, p. 68.
[129] Idem, p. 73.
[130] Idem, p. 74. De fapt unul dintre sensurile lui ἔκστασις (DGF, op. cit., p. 413) e şi acela de „ieşire din sine”, de „mutarea sinelui însuşi”. Însă în acelaşi dicționar am găsit şi definiții neconforme cu realitatea, în care extazul e catalogat ca: „mutare de natură”, „degenerare”, „rătăcire”, „somn profund”, „delir”, „tulburare”, „spaimă”; lucru care ne-a dezamăgit. Aici am găsit însă şi alte câteva sensuri reale ale extazului, ca: „schimbare de stare”, „uimire”, „uluire” sau „crăpătură”; sensul ultim fiind folosit şi de Sfântul Simeon, atunci

Dar lumina dumnezeiască nu e un privilegiu al oricărui căutător de experiențe *spirituale*, ci „slava Ta, slava Dumnezeirii dumnezeieşti, au văzut şi o văd numai credincioşii”[131].

Numai cei care se unesc în mod deplin cu voia lui Dumnezeu, care devin una cu ce vrea Dumnezeu, sunt umpluți „de plăcerea şi îndulcirea dumnezeiască”[132].

În *Imnul al 18-lea* extazul e prezentat ca o realitate fulminantă. Spune Sfântul Simeon: „omul sufletesc nu poate primi dintr-o dată Duhul întreg şi să devină nepătimitor, ci atunci când făptuieşte toate cele aflate în puterea sa: dezgolirea, neîmpătimirea, separarea de ai săi, tăierea voii şi tăgăduirea lumii, răbdarea ispitelor, rugăciunea şi plânsul, simplitatea şi smerenia, pe cât are putere, abia atunci, puțină, ca o lucire subțire şi foarte mică, învăluind-o dintr-o dată în cerc, răpeşte mintea în extaz părăsind-o repede, ca să nu moară; astfel încât, din pricina marii repeziciuni, cel ce o vede nu o înțelege”[133].

Primul extaz te ia pe neaşteptate. El vine fără să te aştepți dar înainte de a-l trăi te afli într-o stare plină de iubire față de Dumnezeu. *Starea pre-extatică* nu e o starea apatică, ci una de o mare însuflețire, de o mare încărcătură emoțională.

Pentru că totul se întâmplă prea repede, nevoitorul nu înțelege tot ceea ce a văzut – poate niciodată nu va înțelege – dar trăieşte o bucurie imensă, dumnezeiască.

Despre această bucurie harică, Sfântul Simeon scria: „mă desfat de bucuria cea negrăită şi dumnezeiască, mă încânt de frumusețea ei, o îmbrățişez adeseori, o sărut şi mă închin ei”[134].

În începutul *Imnului* al 25-lea avem o primă relatare a unei experiențe extatice personale: „şezând la

---

când vrea să spună, că pentru începători, lumina se arată ca o mică rază, ca printr-o mică *crăpătură*.

[131] *Imne…*, op. cit., p. 92.

[132] Idem, p. 98-99.

[133] Idem, p. 112.

[134] Idem, p. 114.

lumina unui sfeşnic care strălucea peste mine şi-mi lumina bezna şi întunericul nopţii… dintr-o dată Te-ai arătat de sus mult mai mare decât soarele strălucind din ceruri şi până în inima mea.

Toate celelalte le-am văzut ca într-un întuneric adânc, iar în mijloc un stâlp luminos (Iş. 13, 21), care tăia tot văzduhul ajungând din ceruri până la mine, ticălosul.

Şi îndată am uitat de lumina sfeşnicului, şi nu-mi mai aduceam aminte că sunt înăuntrul unei case, părându-mi-se că şedeam în aer liber în întuneric. Pe lângă aceasta am uitat cu totul de însuşi trupul meu…"[135].

Extazul acesta de noapte l-a absorbit în vederea luminii, fără ca să-şi piardă starea de conştienţă.

Relatările extatice ale Sfântului Simeon nu sunt nişte foi *stricte*, amănunţite de jurnal, care să delimiteze net ceea ce s-a întâmplat *înainte*, *în* şi *după* extaz. De aceea pot fi înţelese, uneori, foarte greşit.

Cei care au trăit aceste experienţe dumnezeieşti ştiu cum stau de fapt lucrurile, în mod concret, deoarece un cititor fără o astfel de cunoaştere dumnezeiască, le va interpreta, mai mult sau mai puţin, alegoric sau simbolic.

În *Imnul* al 40-lea, extazul e prezentat ca o realitate „înăuntrul minţii mele şi în mijlocul inimii mele"[136], pe când în *Imnul* al 50-lea, ca o „cunună (a) biruinţei"[137], primită la rugăciunile Sfântului Simeon Evlaviosul, numit de Sfântul Simeon: „Părintele meu Sfânt"[138].

Vederea luminii e o ruşinare a diavolului[139] dar şi primirea mâinii Stăpânului a toate, „care mi s-a arătat strălucind în chip imaterial, neîncetat şi neînserat. Ea mi s-a întins ca un sân şi mi-a dat să beau cu bogăţie laptele nestricăciunii ca unui fiu al lui Dumnezeu"[140].

---

[135] Idem, p. 160.
[136] Idem, p. 218.
[137] Idem, p. 261.
[138] Ibidem.
[139] Ibidem : „am ruşinat pe stăpânitorul lumii" (In. 12, 31).
[140] Idem, p.261-262.

Lumina, vederea luminii dumnezeieşti e „hrana cea cerească, din care se hrănesc numai Îngerii şi se păstrează astfel nemuritori făcându-se lumini secunde prin împărtăşire”[141], dar e şi cea, care ne îndumnezeieşte şi pe noi.

Noi am primit Botezul „în Duhul Cel Preasfânt (Mt. 3, 11; F. Ap. 1, 5), dar nu toţi am recunoscut harul, luminarea şi împărtăşirea… (ci) de-abia, dacă unul din o mie, ba chiar din zeci de mii, a ajuns la vederea tainică”[142].

Delimitarea categorică a Sfântului Simeon de cei, care nu au avut experienţa luminii dumnezeieşti şi numirea lor drept „copii avortaţi, care nu-L cunosc pe Cel ce i-a născut”[143] e complet îndreptăţită, deoarece aceşti avortoni, aceşti morţi prematuri, sunt morţi „prin necredinţă şi handicapaţi prin nelucrarea poruncilor… (şi care) nu ştiu că suferă un lucru monstruos şi înfricoşător, că au o credinţă rătăcită părându-li-se, că sunt fii ai lui Dumnezeu şi necunoscându-şi Tatăl”[144].

Extazul e, aşadar, nu o condiţie „specială”, a „aleşilor”, ci o consecinţă firească a unei credinţe adevărate, a unor fapte după voia lui Dumnezeu şi a realităţii harului dumnezeiesc în noi înşine. Nu noi suntem cei, care garantăm adevărul vieţii noastre, ci Dumnezeu e Cel, Care ne recunoaşte drept fii ai Săi, prin vederea extatică.

În *Cateheza a 2-a*, Sfântul Simeon prezintă extazul ca pe o realitate interioară: „mintea e lumină şi le vede pe toate lumină, iar lumina e vie şi dă viaţă celui ce vede. Acesta se vede pe sine însuşi, în general, unit cu lumina şi văzând se strânge în sine şi este aşa cum era”[145].

Dar extazul e văzut – tot aici – şi ca o pendulare între *sine* şi *ieşirea din sine*: „Aduce cu mintea lumina în suflet şi iese din sine, şi, ieşind din sine, o vede

---

[141] Idem, p.262.
[142] Ibidem.
[143] Ibidem
[144] Ibidem.
[145] *Cateheze*…, op. cit., p. 37.

departe, dar, întorcându-se iarăşi, se găseşte înăuntrul inimii"[146].

Extazul e o vedere a luminii dumnezeieşti de către duhul omului, care este susținut de Duhul Sfânt. În Duhul vedem cele ale Duhului, adică aspectele infinite ale luminii divine necreate.

În *Cateheza a 15-a*, extazul e numit „o unire în chip ființial"[147], prin care, „omul se face, prin har, întreit-ipostatic, un dumnezeu prin fire, făcut din trup, suflet şi Duhul dumnezeiesc de care se împărtăşeşte"[148].

Fără Duhul Sfânt al extazului omul e nedeplin şi el nu poate fi îndumnezeit. Îndumnezeirea noastră nu e o realitate ce ține total de eshatologie, ci e o realitate ce a început deja, care e proprie tuturor acela, care vor să-şi sfințească viața.

Extazul nu e însă, nicio experiență de maturitate în mod neapărat, ci, chiar de tinerețe.

Cateheza a 16-a începe cu o relatare a unui extaz, pe care Sfântul Simeon l-a avut în perioada noviciatului său, pe când în *Cateheza a 22-a* e prezentat primul său extaz, pe care l-a avut la douăzeci de ani, pe când era încă în lume[149].

Extazul din timpul noviciatului se întâmpla în timpul rugăciunii: „o lumină multă a strălucit spiritual peste mine luându-mi la ea mintea întreagă, împreună cu sufletul, astfel încât neaşteptatul minunii m-a umplut de uimire şi am ajuns ca într-o ieşire din mine însumi"[150], pe când în cel de la douăzeci de ani[151], pe lângă vederea strălucirii dumnezeieşti[152], Sfântul

---

[146] Ibidem.
[147] Idem, p. 186.
[148] Ibidem. Sfântul Irineu de Lyon, în *Adversus haereses* V. 8, 3, spunea acelaşi lucru: aceste „trei elemente…constituie omul desăvârşit: trupul, sufletul şi Duhul", apud. Pr. Dr. Marian D. Ciulei, *Învățătura despre suflet şi trup în antropologia patristică a secolului al IV-lea*, teză de doctorat, Ed. Sirona, 1999, p. 54.
[149]Cf.*Cateheze*…, op. cit., p. 190, n. 1.
[150] Idem, p. 193.
[151] Idem, p. 239.
[152] Idem, p. 242.

Simeon vede pe Sfântul Simeon Evlaviosul „deopotrivă cu Îngerii”[153].

În ambele extaze Sfântul Simeon era în rugăciune şi, de fiecare dată, Dumnezeu Îşi manifestă dragostea Sa Sfântului Simeon, în mod plenar.

Extazul nu e o cunoaştere „totală” a luminii divine şi nici nu înseamnă o „epuizare” a tainelor lui Dumnezeu. Ci el e o împărtăşire a dragostei dumnezeieşti nevoitorului, pentru o căutare nesfârşită, veşnică, a luminii.

Spre finalul *Catehezei a 22-a*, Sfântul Simeon vorbeşte despre extazul din timpul noviciatului ca de o aşteptare îndelungă, după câţiva ani de răcire a vieţii sale duhovniceşti şi care nu a avut amploarea primului extaz[154].

Extazele sunt, aşadar, unice. Nu se văd aceleaşi realităţi dumnezeieşti de fiecare dată şi bogăţia slavei dumnezeieşti e tocmai aceea, care sporeşte dragostea şi dorinţa nevoitorului de a fi în lumină mereu. Trebuie însă să reţinem, că vederea e o trecere dincolo de moarte, în veşnicie. Despre acest lucru Sfântul Simeon scria: „mă hrănesc frumos numai din vederea Lui şi, unit fiind cu El, trec dincolo de ceruri”[155].

În al doilea *Discurs teologic*, spre final, Sfântul Simeon ne prezintă pe trăitorii extazului, ca pe Teologii prin excelenţă: „cel care a fost învrednicit să vadă oarecum pe Dumnezeu – spune el – în slava cea neapropiată a luminii Sale dumnezeieşti şi nesfârşite… nu va avea nevoie să fie învăţat de [către] altul”[156].

Şi această afirmaţie a Sfântului Simeon e foarte adevărată nu în sensul, că cei, care nu au văzut lumina, nu pot spune nimic despre Dumnezeu şi despre cele sfinte, ci în sensul, că numai cei care au văzut lumina, pot spune cu adevărat, *ceva sigur* şi de *netăgăduit* despre realităţile dumnezeieşti.

---

[153] Ibidem.

[154] Idem, p. 249.

[155] *Imne…*, op. cit., p. 85./ SC 156, p. 262: „τρέφομαι καλῶς μόνη τῇ θεωρία καὶ συνενούμενος αὐτῷ οὐρανούς ὑπερβαίνω”.

[156] *Discursuri…*, op. cit., p. 100.

În primul *Discurs etic*, Sfântul Simeon, pornind de la minunata alegorie a prizonierului[157], afirmă un lucru capital pentru înțelegerea parcursului îndumnezeirii şi anume: „această răpire a minții nu este a celor desăvârşiți, ci a începătorilor”[158], pentru că vederea luminii nu „este…(decât) un început al celor ce se introduc în evlavie şi care s-au dezbrăcat de curând pentru luptele virtuții” [159] şi e nevoie de multă nevoință şi aşteptare plină de dor după aceea, ca după „ani îndelungați, fără întoarcere în vederea aceea, fără ca să ştie, i se va deschide sub acea lumină, nu ştiu dacă cerul, nu ştiu dacă ochiul inimii lui…şi lumina aceea minunată şi mai presus de strălucire”[160].

Aşteptarea extazului ca o bucurie „ultimă” a credinciosului e spulberată de Sfântul Simeon, pentru că adevărata prezență a luminii dumnezeieşti în ființa noastră vine, pentru a rămâne mult mai mult în noi, fără o răpire a minții şi ca urmare a unei vieți ascetice încordate.

În a cincia *Cuvântare morală*, se spune, în mod concret, cum se ajunge de la *porunci* la *iubire*, ca urmare a extazului: „acolo unde este păzirea întocmai a poruncilor, acolo e şi arătarea Mântuitorului, şi după arătare se iveşte în noi şi mai desăvârşita iubire”[161].

Iubirea desăvârşită nu este, aşadar, o urmare a unei credințe fără adeverire, ci a unei credințe, în care Dumnezeu Se face prezent, în mod personal, unei ființe umane personale.

Extazul nu ne umple însă numai de o dragoste ca vedere a Celui Iubit, ci „lumina aduce cunoştința în noi”[162]. Cunoaşterea lui Dumnezeu apare – în mod desăvârşit – doar „în vederea luminii trimise din El”[163] şi importanța vorbirii despre extaz, în problema mântuirii personale, apare, acum, absolut necesară.

---

157 Idem, p. 160-161.
158 Idem, p. 160.
159 Idem, p. 162.
160 Ibidem.
161 FR 6, op. cit., p.179.
162 Idem, p. 183.
163 Idem, p. 183-184.

Nu e de ajuns să defalchezi drumul, calea mântuirii, în elemente de sine stătătoare – sau care pot fi percepute astfel – ci trebuie să vedem cuprinsul vieții duhovniceşti ca un tot unitar.

Fragmentarea vieții duhovniceşti în etape, care nu ar avea o legătură una cu alta – bună, într-o oarecare măsură, în tehnica predării conținutului credinței – e o mare eroare din punct de vedere practic, deoarece viața duhovnicească nu are niciun fel de periodizare obiectivă.

Se impune – aşa cred – ca ultimul capitol al acestei expuneri, să prezinte treptele îndumnezeirii, nu ca pe nişte realități separate, ci ca pe nişte stări existențiale, care au o continuitate firească în viața noastră.

7. Treptele îndumnezeirii

În teologia Sfântului Simeon, urcuşul duhovnicesc începe abrupt[164], deoarece el apare, ca o disociere de viața de mai înainte, ca o rupere cu păcatul [165].

Trecerea de la o viață păcătoasă şi indiferentă față de Dumnezeu, la o viață înțeleasă ca şi curățire de patimi, se face atunci, când se înțelege, care e *sensul real* al vieții noastre.

Sfântul Simeon ne propune în *Cateheza a 5-a* „o pocăință din suflet… (fără de care) e cu neputință să ne mântuim”[166]. Pentru că, în parcursul sinuos al vieții duhovniceşti, începutul îl constituie „lucrurile mici”[167], care ne ajută „să ne înălțăm progresiv la sfințenie şi curăție; şi (dacă nu le avem), chiar dacă am împlini o mie de ani în viața aceasta, n-am putea ajunge nicicând

[164] Dorin Picioruş, *Transfigurarea vieții în lumina dumnezeiască la Sfântul Simeon Noul Teolog*, ms. comput., p. 6.
[165] : „Dumnezeu nu cere de la noi, oamenii, altceva, decât numai să nu păcătuim”, cf. FR 6, op. cit., p. 34.
[166] Cateheze…, op. cit., p. 74.
[167] Idem, p. 75.

la desăvârşire”[168], dacă nu punem „început în fiecare zi”[169], vieții de pocăință şi de luptă cu patimile.

Începutul este constituit, aşadar, din renunțare la sine, din asceză[170]. Renunțarea la „lume” e o sfâşiere interioară, un zbucium, o tăiere – plină de voință dumnezeiască – a acestui cordon ombilical, care ne racordează la păcat şi la afecțiunea față de lucruri şi care sunt patimile[171].

Curățirea de patimi însă, nu apare la Sfântul Simeon ca o joacă de copii, în care tot ce ne propunem să facem, credem că putem să şi realizăm, ci efortul uriaş pe care îl depunem, ne dă să înțelegem, pe de o parte, că „se dă o mare luptă şi cu patimile mici”[172], nu numai cu ce ni se pare nouă că sunt patimi mari iar, pe de altă parte, că suntem neputincioşi, fără ajutorul lui Dumnezeu[173].

Patimile sunt întuneric[174], dar dobândirea virtuților trebuie să ne facă să trăim „nepătimirea, în primul rând”[175], căci virtuțile sunt – ceea ce Sfântul Simeon numeşte „faptele virtuoase”[176] – cele pe care numai Duhul Sfânt le „leagă…ca pe nişte mădulare lipsite de suflet şi desfăcute unele de altele şi, astfel, moarte prin iubirea față de Dumnezeu; şi de atunci ne arată făcuți noi din vechi şi vii din morți”[177].

Iluminarea e pentru Sfântul Simeon sinonimă cu *vederea dumnezeiască*. Spune el: „în vederea luminii ne

[168] Ibidem.
[169] Ibidem.
[170] DGF, op. cit., p. 203: ἡ ἄσκησις, -εως – acțiunea de a se exersa, forma, pregăti; exercițiu, reflectare adâncă, meditare, privire la sine, studiu, învățătură, educație, regim, gimnastică duhovnicească. Vizează – în sens ortodox – întreaga nevoință şi atenție, pe care o presupun lupta cu patimile şi cu demonii.
[171] *Cateheze*…, op. cit., p. 96.
[172] Idem, p. 104.
[173] *Imne*…, op. cit., p. 82/ :„numai pe Tine Te iubesc, deşi nu Te-am iubit încă, şi numai de la Tine aştept să pot păzi poruncile, fiind cu totul în patimi şi necunoscându-Te, cf. SC 156, p. 252: „Σὲ μόνον ἀγαπῶ μήπω Σε ἀγαπήσας καὶ Σοῦ μόνου προσδοκῶ τὰς ἐντολὰς φυλάττειν΄ ὅλῳς ὤν ἐν τοῖς πάθεσι΄ μηδέ ἐπεγνωκως Σε”.
[174] *Cateheze*…, op. cit., p. 111.
[175] Arhiep. B. Krivocheine, op. cit., p. 70.
[176] *Discursuri*…, op. cit., p. 289.
[177] Idem, p. 289-290.

e dată prima cunoştinţă că există Dumnezeu”[178] şi această lumină, ce iradiază din Dumnezeu, e văzută cu „ochii sufletului”[179] şi orice extaz e o iluminare şi o cunoaştere a lucrărilor lui Dumnezeu în fiinţa noastră[180].

Virtutea[181], această tărie şi vigoare interioară a nevoitorului, trebuie să aibă la bază „frică şi… dragoste firească de Dumnezeu”[182] şi ea ne conduce spre extaz.

Pentru Sfântul Simeon, virtuţile se cuprind în – ceea ce el numeşte „virtute cuprinzătoare”[183] – adică în *smerenie*, „care desfiinţează patimile şi aduce nepătimirea cerească şi îngerească”[184] şi în *iubire*, „care niciodată nu stă şi nici nu cade (I Cor. 13, 8), ci necontenit tinde spre cele dinainte (Filip. 3, 13), adăugând dar la dar şi dragoste la dragoste”[185].

Dar, chiar dacă am vorbi despre dragoste, lacrimi, post, rugăciune sau smerenie, Sfântul Duh e Cel, Care plineşte toate, căci „sfârşitul fără de sfârşit al oricărei virtuţi este luminarea Duhului (şi) ajungând la aceasta, cel care a atins-o a ajuns la sfârşitul şi la capătul tuturor celor sensibile, şi a găsit începutul cunoaşterii celor duhovniceşti”[186].

Dar, pentru el, *cunoaşterea duhovnicească* e tot una cu *experierea luminii*. Avem de-a face cu extaze ale începătorilor dar şi cu prezenţe îndelungate ale luminii dumnezeieşti.

Îndumnezeirea e tocmai această permanentizare a luminii dumnezeieşti în cel ce se nevoieşte, realitate concretă, despre care Sfântul Simeon scria: „prin înfiere

---

[178] FR 6, op. cit., p. 184-185.
[179] Ibidem.
[180] Ibidem.
[181] ἡ ἀρετή,-τῆς = virtute, forţă, putere, vigoare, tărie, autoritate, curaj (DGF, op. cit., p. 190).
[182] FR 6, op. cit., p. 48.
[183] *Cateheze*…, op. cit., p. 231.
[184] Ibidem.
[185] Ibidem.
[186] Idem, p. 245.

am fost făcut dumnezeu şi văd cele neatinse şi mă fac părtaş de ele”[187].

În *Discursul al 6-lea*, Sfântul Simeon arată, că „este cu putință, ca un om să ajungă la o asemenea înălțime a nepătimirii, încât să vorbească şi să mănânce împreună cu femei şi să nu sufere nicio vătămare, nici să pătimească, în ascuns, vreo mişcare sau întinare”[188] iar, în *Cateheza a 8-a*, propovăduieşte cu tărie faptul, că nu există măreție mai mare „pe pământ sau în cer, decât a se face cineva fiu al lui Dumnezeu şi moştenitor al Lui şi împreună moştenitor al lui Hristos (Rom. 8, 17)”[189].

Îndumnezeirea oamenilor este, pentru el, o îmbrăcare „în veşmântul dintâi (Lc. 15, 22), în haina Domnului, în care Acesta a fost îmbrăcat mai înainte de zidirea lumii (In. 17, 24)”[190], adică în Duhul Sfânt iar comentând Gal. 4, 19, Sfântul Simeon spune, că în Sfinți, Hristos „ia chip…în mod netrupesc şi cum se cuvine unui Dumnezeu”[191].

În primul *Discurs etic*, Sfântul Simeon merge şi mai departe cu această ultimă idee a *naşterii lui Hristos* în noi, spunând că:

„Îl zămislim pe El nu în chip trupesc, aşa cum L-a zămislit Fecioara de Dumnezeu Născătoarea, ci în chip duhovnicesc, dar ființial; şi-L avem în inimile noastre pe Însuşi Acela, pe Care L-a zămislit Preacurata Fecioară”[192]; dar enunță şi realitatea nunții celei tainice a lui Dumnezeu[193], care se petrece în momentul, când Domnul Se uneşte cu noi şi cu cei, care se nasc credincioşi şi fiii zilei[194].

---

[187] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 491.
[188] *Discursuri…*, op. cit., p. 264.
[189] *Cateheze…*, op. cit., p. 136.
[190] *Discursuri…*, op. cit., p. 235.
[191] Idem, p. 348-349.
[192] Idem, p. 143-144.
[193] Idem, p. 142.
[194] Ibidem.

Pentru Părintele A. Golitzin, *imaginile nupțiale*[195] descrise de Sfântul Simeon, i s-au părut o îndrăzneală[196], dar etichetarea acestora într-o asemenea manieră, nu arată decât o „pudicitate” a vinovăției autorului, care nu înțelege rațiunile tainice ale Sfinților şi nici demersul lor teologic.

Deşi studiul său găseşte, până la urmă, unele *potriviri* ale Sfântului Simeon cu tradiția anterioară, planează în această chestiune o dezaprobare tacită a unor astfel de prezentări teologice.

*

De la curățirea de patimi la iluminare şi de la primirea Duhului Sfânt la o abundență a Lui în noi înşine, Sfântul Simeon ne prezintă drumul sfințeniei, ca pe un drum ascendent, în care trăieşte ca „spânzurat de slava lui Dumnezeu”[197], căutându-L pururea. Iubirea de Dumnezeu, această „floare străină”[198] e aceea, care ne face să-L vedem înaintea noastră, doar pe El.

Privită astfel mântuirea personală, ca o viețuire în Dumnezeu, care se manifestă printr-o dragoste dogoritoare de El, ne face să percepem viața duhovnicească nu ca pe ceva anost şi fără nici o bucurie, ci ca pe singurul mod de a trăi şi a respira în această lume.

Sfântul Simeon e autorul patristic, care ne prezintă o imagine totalizatoare, despre ce înseamnă a ne sfinți viața şi cred, că aprofundarea teologiei sale, ne poate forma o idee sigură şi detaliată despre această realitate.

---

[195] Ierom. Alexander Golitzin, *Simeon Noul Teolog: viața, epoca, gândirea*, p. 473. Studiul e cuprins în vol. 1 al operelor Sfântului Simeon, editate de către editura *Deisis* din Sibiu. Pagina reprezintă citarea acestei ediții.
[196] Idem, p. 475.
[197] *Discursuri*…, op. cit., p. 221.
[198] *Imne*…, op. cit., p. 102.

Viața martirică şi sfârşitul Sfântului Antim Ivireanul[199]

Istoria e, în mare parte, o dispută a ipotezelor. Mai ales, când lipsesc mărturiile certe, când martorii evenimentelor dau date contradictorii sau, când comentatorii ulteriori sunt conduşi de interese meschine, atunci când se pronunță pentru vreun segment al istoriei sau pentru vreo personalitate.

În cazul Sfântului Antim Ivireanul, toate cele trei aspecte ale clar-obscurului istoriei se împletesc într-un mod surprinzător.

Am putea spune, că datele cheie ale biografiei sale lipsesc iar evidențele, lucrurile care nu pot fi eliminate (sau nu au fost eliminate) din conştiința poporului român şi a istoriei europene, au fost ori minimalizate ori li s-a deteriorat semnificația lor reală.

Deşi nu mă voi ocupa, decât de lunile august şi septembrie (octombrie, dacă ne gândim la stilul nou) ale anului 1716, chiar şi în acest spațiu temporal scurt, dar definitoriu pentru personalitatea şi posteritatea Sfântului Antim, războiul ipotezelor, pare să nu-ți acorde indicii, din care să conturezi un răspuns, despre evenimentele premergătoare morții sale şi a însăşi clipei martiriului său.

Avem oare, doar posibilitatea unor simple conjecturi, despre evenimentele ultime din viața marelui mitropolit sau există, deja, răspunsurile?

Vom observa acest lucru, după ce vom analiza ipotezele, care s-au consolidat până la această dată.

*

[199] Dedic acest articol iubitului nostru părinte profesor Petru I. David, îndrumătorul nostru de an la facultate, care a dorit să dezbat acest subiect cu puțin înainte de trecerea sa la Domnul. Auzind că soția mea are teza doctorală pe viața Sfântului Antim Ivireanul şi pentru că Sfinția sa slujea ca diacon la Mănăstirea Sfântul Antim din capitală, mi-a dat să studiez această problematică. De aceea e un studiu scris în timpul studiilor de *Master* în Teologie, pentru catedra de *Misiologie*, condusă pe atunci de către părintele profesor David.

Cred că e normal să începem, cu datele primite de la martorii direcți ai momentului. Unul dintre ei este cronicarul Radu Popescu. Despre ultimele zile ale Sfântului Antim el a acordat în lucrarea sa aproape două pagini, cu toată aversiunea – mai mult sau mai puțin tacită – pe care şi-o manifestă, şi post-mortem, față de Mitropolit. Totul a început, când „pe la Sântă Măriia mare s-au slobozit o seamă de catane pă la Câineni, de au venit până la Piteşti”[200].

Acest pericol armat nu venea din altă parte, decât de la nemți[201] sau de la „trupe austriace”[202], care coborau „frecvent în Țara Românească pentru pradă, în înțelegere cu boieri ca Barbu Brăiloi, Staico Bengescu şi marele ban Şerban Bujoreanu”[203].

Discutăm despre domnia lui Nicolae Vodă Mavrocordat, care a urmat Sfântului Constantin Brâncoveanu şi a urmaşului său Ştefan Vodă Cantacuzino (1714-1716), începând cu ianuarie 1716[204].

E vorba de primul domn fanariot al Munteniei, „adus de turci la cârma țării”[205] şi care va intra în conflict cu Sfântul Antim, atunci când se va pune problema alianței cu austriecii împotriva turcilor, cu ocazia izbucnirii noului război turco-austriac, de la începutul anului 1716[206].

Episodul prezentat de către cronicar e stabilit de Matei Cazacu „la 17/28 august”[207], însă Radu Popescu spune altceva: că scrisorile de anunț au venit „a treia zi

---

[200] Radu Popescu, *Istoriile domnilor țărîi rumâneşti.Cronicari munteni*, ed. îngrijită de Mihail Gregorian, vol. 2, col. *Biblioteca pentru toți*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1984, p. 257.
[201] Anton Maria del Chiaro, *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia*, reeditată de Nicolae Iorga, Bucureşti, 1914, p. 195, apud. Pr. Niculae Şerbănescu, *Mitropolitul Antim Ivireanul. 1716 – septembrie – 1966*, în rev. *Mitropolia Olteniei* XVII (1966) nr. 9-10, p. 797.
[202] Matei Cazacu, *Cum a murit Antim Ivireanul*, în rev. *Mitropolia Olteniei*, nr. 7-8, Craiova, 1970, p. 672.
[203] Ibidem.
[204] Pr. N. Şerbănescu, art. cit., 796.
[205] Ibidem.
[206] Ibidem.
[207] M. Cazacu, art. cit., p. 672.

de Sântă Mărie”[208] de la Piteşti la Bucureşti, deci a ajuns vestea la domn pe data de 18 august, pentru că data cronicarului nu vizează, decât un timp posterior datei de 15; lucru cu care este de acord şi părintele Şerbănescu[209], care a urmărit cu atenţie datele cronicarului.

Conducerea ţării intră în panică. Despre această precipitare a conducerii statale, R. Popescu spune: „s-au sfătuit domnul cu boiarii că iaste bine să iasă domnul cu toată boierimea şi cu slujitorii afară din Bucureşti la Copăceni, au la Călugăreni, să lege tabără acolo şi să şază, până vor mai vedea ce fac aceste catane, ce turbură ţara aşa rău. Şi aşa au făcut, că au ieşit domnul din Bucureşti şi s-au dus până la Călugăreni şi acolo vrea să şază”[210].

Radu Popescu vorbeşte lapidar. Nu dă detalii despre luarea Sfântului Antim la Călugăreni.

Însă Mitrofan Grigoras, în *Cronica* sa, va aminti faptul că, „la plecare, domnul luă cu sine pe Antim, mitropolitul Ungrovlahiei şi încă pe câţiva dintre boierii munteni”[211].

Acest „a lua” trebuie înţeles ca „a sili”, deoarece vom vedea, că poziţia Sfântului Antim, nu coincidea cu a domnitorului.

Matei Cazacu va strânge mai multe mărturii, care indică data sosirii scrisorilor la Bucureşti, într-o zi de vineri[212] iar Del Chiaro ne spune, că „domnitorul înspăimântat îşi făcu în grabă bagajele”[213].

---

208 Radu Popescu , op. cit., p.257.

209 Pr. N. Şerbănescu, op. cit., p.797.

210 Radu Popescu, op. cit., p.257.

211 Mitrofan Grigoras, *Cronica Ţării Româneşti (1714-1716*) , în D. Russo, *Studii istorice greco-romane*. *Opere postume*, vol. II, Ed. Fundaţia pentru Literatură şi Artă Regele Carol II, Bucureşti, 1939, p. 442, apud. Pr. N. Şerbănescu, ar. cit., p. 797.

212 : *Istoria Ţării Româneşti de la octombrie 1688 până la martie 1717*, ed . C. Grecescu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1959, p. 128; varianta *Letopiseţului Cantacuzinesc*, ce povesteşte anii 1688-1733, la N. Simache şi Tr. Cristescu, *Variante ale Letopiseţului Cantacuzinesc*, Buzău, 1942, p. 47; altă variantă la N. Iorga, *Studii şi documente*, III, p. 25, cf. M. Cazacu, op. cit., p. 672, n. 5.

213 Del Chiaro, op. cit., p. 195., apud. Pr. N. Şerbănescu, art. cit., p. 797.

De aceea putem stabili, ca şi Părintele Şerbănescu, că „în seara aceleiaşi zile”[214] de 18 august, Sfântul Antim a fost forțat de către domn să părăsească Bucureştiul.

De ce trebuia să îl ia pe Mitropolit cu el, dacă domnitorul dorea să plece? Pentru ca, în locul lui, să nu fie înscăunat, de către Sfântul Antim, un alt domnitor, deoarece, „în lipsa domnului, după cea mai veche datină, mitropolitul avea puterea şi răspunderea”[215]. Dar, să analizăm cu atenție relatările martorilor.

Deşi Del Chiaro e de acord cu ziua de vineri, nu e de acord cu data de 18 august. El dă mărturie despre ziua de 4 septembrie 1716, când, cu „o oră înainte de apusul soarelui, lumea alerga pe ulițele Bucureştilor strigând: *nemții! nemții!*”[216]

Ne punem instinctiv întrebarea: cine minte în această problemă şi de ce? Folosea Del Chiaro un alt calendar sau Radu Popescu a schimbat datele din „greşeală”? Cel mai „îndreptățit” să o facă e Radu Popescu, deşi nu putem afirma acest lucru, decât bazându-ne pe indicii caracteriologice.

Când Cazacu a stabilit data de „vineri 17/28 august 1716”[217], el s-a folosit de „un document german datând din 25 august stil nou, prin care generalul Steinville, comandantul forțelor austriece din Transilvania, raportează lui Eugeniu de Savoia, că a trimis în Țara Românească două detaşamente, pentru a face o diversiune, fiind sprijinit şi de boierii locali, ostili lui Nicolae Mavrocordat”[218].

Joncțiunea celor două detaşamente are loc înainte de 31 august[219]. Dacă data, aproximativă, e corectă, totuşi, ne împiedică să o folosim cu strictețe.

---

214 Ibidem.

215 Ibidem, n.99, cf. Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii româneşti şi a vieții religioase a românilor*, vol. II, ed. a 2-a, Bucureşti, 1930, p. 55.

216 Matei Cazacu, art. cit., p. 672.

217 Ibidem.

218 C. Giurescu, *Material pentru istoria Olteniei sub austriaci*, vol. I, Bucureşti., 1913, p. 20-21, nr. 31, apud. M. Cazacu, art. cit, p. 672.

219 Steinville către Eugeniu de Savoia, la C. Giurescu, op. cit., p. 22, apud. Idem, p. 673, n. 9.

Argumentul domnului Cazacu, nu pare a se sprijini – în ceea ce priveşte datarea fugii spre Dunăre – pe documentul german, ci tot pe elementele furnizate de către cronicarul Radu Popescu.

Cronicarul Mitrofan Grigoras vorbeşte de „o năvălire simulată a nemților şi cătanelor”[220]. El priveşte cu distanțare evenimentele în comparație cu Popescu.

După el, zvonul transmis lui Nicolae Mavrocordat era acela, că, spre Bucureşti, „vine împreună cu ei (cu nemții, n.n.), ca domn al Țării Româneşti, fiul răposatului Şerban Vodă”[221] şi – un alt amănunt important – că diversiunea a fost, astfel, pusă la cale, încât „năvălirea plăsmuită i-o anunțaseră seara, ca uneltirii să-i vie în ajutor timpul nopții” [222].

Cei care puseseră la cale totul – oricare ar fi fost ei – se bazau pe frica domnitorului sau nu aveau resursele necesare unei campanii de cucerire?

De ce trebuiau să simuleze un atac, dacă doreau să jefuiască şi să cucerească Țara Românească? Ceva însă este sigur: domnitorul a intrat prea repede în panică, în comparație cu vajnicii domnitori români de odinioară. Precipitarea domnitorului, această frivolitate în decizii, nu e tipică unuia, care are în mână armata şi care trebuie să aibă o strategie militară foarte bine definită.

Noaptea de 18 august 1716 e momentul abdicării lui Nicolae Mavrocordat. Sfântul Antim, luat cu forța, face parte din suita domnului înspăimântat, care se îndreaptă spre Dunăre.

După cum am mai spus, Radu Popescu se pronunță pentru un prim popas, la Călugăreni, a suitei domnitorului.

Mitrofan Grigoras e de acord cu Popescu[223]. Matei Cazacu afirmă că, „pe la miezul nopții, Nicolae Mavrocordat ajunge într-un sat din drum…unde se

---

[220] Mitrofan Grigoras, op. cit., la D. Russo, op. cit., p. 442, apud. Ibidem.
[221] Ibidem.
[222] Ibidem.
[223] M. Cazacu, art. cit., p. 673 , cf. Cronica…, op. cit., p. 28.

opreşte pentru a adăpa caii"[224]; pe când, Del Chiaro (de la care Cazacu a luat amănuntul popasului n. n.) spune că, acel sat se numea „Odaia (Oddaja)"[225] şi că, domnitorul „intră într-o mică locuință şi ceru de băut"[226].

Este interesant că Del Chiaro îşi concentrează atenția asupra Sfântului Antim, deşi miza ar fi trebuit să o constituie domnitorul. Şi Mavrocordat îl are în prim-plan pe Sfântul Antim, cu care avusese discuții în această grăbită călătorie.

De fapt, domnitorul „îl rugase pe arhiepiscopul Antim, mitropolitul Valahiei, să nu se întoarcă la Bucureşti, ci să-l urmeze în călătorie"[227].

Ar fi vrut Mavrocordat să meargă amândoi la Constantinopol sau se temea de faptul, că Sfântul Antim îi va găsi un înlocuitor în scurt timp? Pentru noi e uluitor faptul, cum de nu l-a ucis domnitorul pe Sfântul Antim într-un moment, atât de prielnic crimelor produse din laşitate şi josnicie.

În locul unor umiliri şi forțări ale Sfântului, ca să meargă împreună cu domnitorul, Del Chiaro ne zugrăveşte o discuție, în care, Mitropolitul pare a se impune în fața domnului.

Acesta ne spune, că: „prelatul însă se scuză spunând, că nu putea, cu niciun chip, să-şi părăsească turma, mai cu seamă în împrejurări nenorocite ca acelea, în care se putea naşte vreo răscoală în poporul, ce s-ar vedea părăsit de către principele şi de către păstorul său"[228].

E vizibilă conştiința vocației resimțită de către Sfântul Antim pentru păstoriții săi, dar şi patriotismul față de un popor, pe care îl simțea al său, deşi era giorgianul, străinul, pe care ni l-a adus providența dumnezeiască.

---

[224] Ibidem.
[225] Del Chiaro, op. cit., p. 195, apud. Ibidem.
[226] Ibidem.
[227] Ibidem.
[228] Ibidem.

Sfântul se temea de răscoală şi de o eventuală reprimare sângeroasă a ei din partea turcilor, pe când domnitorul dorea să-şi scape propria-şi piele. Antiteza dintre domnitor şi Mitropolit e grăitoare: ambii sunt străini față de poporul nostru, dar unul dintre ei are o conştiință mai mult decât românească.

Popescu continuă cu episodul scrisorii primite de la Bucureşti, deoarece el ne prezintă pe Sfânt, însoțind pe domn şi după popasul de la Odaia[229].

De ce tocmai această localitate şi de ce s-a încrezut în cei care i-au găzduit? Mai mult ca sigur, că un asemenea număr de persoane şi înfățişarea lor, nu putea să te lase indiferent. E vorba de un sat muntenesc şi de un grup de oameni, care sunt curioşi să ştie, cine sunt nou-veniții.

S-ar putea întrezării o mică lumină în toată problema asta, dacă se ia în considerație, o notă de subsol a domnului Cazacu: „satul aparținea mănăstirii Căscioarele, căreia, la 10 august 1716, Nicolae Mavrocordat îi întărea vinăriciul[230] moşiei”[231].

Domnul se opreşte, cu alte cuvinte, într-un loc pe care îl vizitase recent sau față de care avea o admirație aparte.

Discursul Mitropolitului e curmat de apariția unei scrisori buclucaşe[232]. De această scrisoare se leagă, de fapt, şi chinurile pe care le va suferi Sfântul Antim.

Radu Popescu scrie, că „vlădica Antim al țărâi, au mersu la domnu şi i-au arătat o scrisoare, ce zicea că i-au venit de la Bucureşti, de la un Avramie, dascăl, ce era lăcuitori în Mitropolie, întru care scriia, că să să întoarcă înapoi, că vine fecior[ul] lui Şărban-vodă cu mulți nemți din Țara Ungurească şi cu catane, ca să fie domnu țărâi”[233].

---

[229] Radu Popescu, op. cit., p.258.

[230]: „bir, dijmă pe recolta de vin, pe podgorii şi cârciumi; vinărit”, cf. Gheorghe Bulgăre – Gheorghe Constantinescu-Dobridor, *Dicționar de arhaisme şi regionalisme* (sigla *DAR*), vol. II, Ed. Saeculum Vizual, Bucureşti, 2002, p. 435.

[231] M. Cazacu, op. cit., p. 673, n.15, cf. *Arhivele Statului*, Bucureşti, *Căscioare II / I.*

[232] Del Chiaro, op. cit., p. 195, apud. Ibidem.

[233] Radu Popescu, op. cit., p. 257.

Del Chiaro însă, vorbeşte de întreruperea discursului Sfântului Antim din fața domnului, de ieşirea lui afară din încăpere, pentru a „i se înmâna o scrisoare, care fusese trimisă, cu poşta, din Bucureşti”[234].

Un amănunt interesant, fiindcă nu cred să fi informat domnul pe cineva, înainte să plece, despre locul unde va dormi.

În mod normal, într-o situație de criză, ca aceasta, nu poți prevede ceea ce o să se întâmple. Dar, dacă suita domnitorului era urmărită cu grijă, de cei care îi făcuseră festa, atunci lucrul pare explicabil, deoarece nu cred să se fi făcut toate, în aşa scurt timp, dacă nu era totul regizat.

Del Chiaro nu dă numele autorului scrisorii, cum a făcut Radu Popescu. Acesta din urmă, insinuiază numai faptul, că scrisoarea face parte din „meşteşugurile vlădicăi Antim”[235].

Cu alte cuvinte, Mitropolitul, care fusese luat în grabă din Bucureşti, „ştia” de mai înainte ceea ce o să i se întâmple, fapt pentru care, a înscenat o scrisoare de amenințare a domnului, ca el să iasă din culpă.

Un asemenea scenariu e bun de film, însă nu are nimic de-a face cu intențiile Sfântului Antim.

Imaginea Sfântului, pe care o obținem din comentariul cronicarului, e total deformată. În locul unei mari şi unice conştiințe, ni se prezintă profilul unui trădător, a unui diletant, care nu are nimic sfânt în viața lui şi, în loc să-şi vadă de nevoințele lui duhovniceşti, se ocupă cu răsturnări de domni şi afaceri criminale.

Domul e prezentat angelic însă, de către Radu Popescu: „domnul auzindu şi văzând ca acestea din gura unui arhereu, neştiind ascunsăle inimii lui, s-au înfricoşat şi ca să nu cază într-o primejdie mare, au lăsat Călugărenii şi s-au tras la Giurgiov (Giurgiu n. n.)”[236].

---

[234] Del Chiaro, op. cit., p. 195, apud. M. Cazacu, art. cit., p.673.
[235] Radu Popescu, op. cit., p. 258
[236] Ibidem.

Dar florentinul, ce fusese la început evreu[237], se păstrează pe linia lucrurilor de amănunt, notând următoarele: „o citi (scrisoarea n. n.) şi, revenind unde era principele, se apropie de el şi îi spuse la ureche aceste cuvinte: Măria ta, nu e timp de pierdut aici, căci vine prinţul Gheorghe, fiul fostului prinţ Şerban Cantacuzino din Transilvania, cu 12.000 de nemţi, ca să ocupe Valahia”[238]; la care veste, „Mavrocordat, cuprins de o mare teamă, începu să urle, ca imediat să se înhame caii”[239].

Grigoras e singurul dintre cei trei cronicari, care dă numele întreg al expeditorului scrisorii – şi anume „Ioan Avramie”[240] – şi, tot el, emite şi prima judecată de valoare asupra gestului Sfântului Antim, când a dat scrisoarea domnitorului, considerând acest fapt: un „lucru pe care nu trebuia să-l facă”[241].

Despre „Avramios”[242], Mazilu spune, că era cretan şi „fost predicator al Curţii”[243] iar Ştrempel, într-o notă de index, scria: „grec din Creta, ajuns la 1699 paroh al comunităţii greceşti din Veneţia, este expulzat de acolo zece ani mai târziu şi ajunge, graţie intervenţiei lui Hrisant Notara, slujbaş pe lângă mitropolitul Antim Ivireanul şi predicator, în greceşte, la biserica domnească din Bucureşti. Ataşat de Antim Ivireanul, nutrea o ură neîmpăcată lui Nicolae Mavrocordat, ură pe care a lăsat-o moştenire nepotului său, doctorului Mihail Schendos Vanderbeck”[244].

---

[237] Del Chiaro „era un Florentin aşezat la Veneţia şi nu ştiu dacă era creştin, când a venit la Bucureşti, dar, la început, fusese Evreu”, cf. N. Iorga, *Despre Antim Ivireanul*, în rev. *Biserica Ortodoxă Română* LV (1937), nr. 11-12, p. 613.

[238] Del Chiaro, op. cit., p. 195, apud. M. Cazacu, art. cit., p. 673-674.

[239] Idem, p. 674.

[240] M. Grigoras, op. cit., p. 28, apud. M. Cazacu, art. cit., p. 674.

[241] Ibidem.

[242] Dan Horia Mazilu, *Introducere în opera lui Antim Ivireanul*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1999, p. 66.

[243] Ibidem.

[244] Antim Ivireanul, *Opere*, ed. crit. şi studiu intr. de Gabriel Ştrempel, Ed. Minerva, Bucureşti, 1972, p. 435, n. 77. Mai multe detalii despre Ioan Avramie, în art. lui D. V. Economides, *Ioan Avramie*, în rev. *Biserica Ortodoxă Română* LXII (1944), nr. 4-6, p. 141-159.

Dar problema importantă e aceea, dacă grecul a făcut falsul sau altcineva l-a pus pe seama lui.

Degeaba aruncă Radu Popescu tot greul pe Sfântul Antim, pentru că, domnul nu fugise din capitală din cauza acestei scrisori, ci din cauza veştilor *oficiale* măsluite. Laşitatea domnitorului se vede încă odată, când, după ce află conținutul scrisorii, fuge spre Giurgiu.

Sfântul Antim se îndreaptă şi el spre Giurgiu, dar, „mai mergând câtva loc cu dânsul (cu domnul, Vlădica n. n.) s-au rugat ca să-l lase să se întoarcă la Bucureşti. Domnul l-au poftit, ca pe un arhireu, ca să nu să dezlipească de măriia-sa, până se vor adevăra aceste lucruri şi la ce sfârşit vor să iasă.

Dar el nu vrea nicidecum, găsind multe pricini, una că au venit cu cărata numai cu doi cai şi fără aşternut, făr' de cheltuială, alta şi ca un păstori ce iaste, nu să cade să lase turma şi să se ducă în altă parte.

Iar domnul, poftindu-l să meargă cu măriia-sa, i-au făgăduit, că de câte zice că n-are şi n-au apucat să-şi ia den Mitropolie, de nici unele nu-i va lipsi, ci-i va da de toate.

Ci, dar nicidecum nu i-au putut întoarce socoteala lui acea plină de vicleşuguri, ce o avea în inema lui, ci s-au întorsu la Bucureşti"[245].

Din aluziile făcute la bagajele luate de la Bucureşti se poate vedea, că Sfântul Antim a fost forțat să-l însoțească pe domn şi nu a făcut acest lucru *de bunăvoie* sau *de plăcere*.

De ce s-ar mai fi rugat de domn, ca să-l lase să plece şi de ce Mavrocordat iar mai fi făcut oferte *tentante*, dacă Sfântul Antim era un vânzător? Cade *ipoteza disimulării*, deoarece domnitorul se bazează pe Mitropolit iar Mitropolitul priveşte numai spre turma sa şi nu fuge după interese personale, ba dimpotrivă.

Ambele motivații ale Sfântului Antim, pe care le găsim la Radu Popescu, sunt foarte realiste.

---

[245] Radu Popescu, op. cit., p. 258.

Lipsa celor necesare unei călătorii, dar, mai ales, conştiinţa că e păstor duhovnicesc şi nu un om laş, l-au făcut să ceară să se întoarcă înapoi.

Radu Popescu spune, că Sfântul Antim a revenit la Bucureşti, dar nu şi când. Însă a susţine, că el era condus de o minte „vicleană”, acest fapt nu poate fi adevărat, ci ţine de aversiunea cronicarului la adresa Sfântului. Decelarea adevărului de minciună e absolut necesară.

La Gregoras găsim prezentate evenimentele mult mai concis: „Iară mitropolitul Antim n-a vrut să-l urmeze până la Dunăre, ci i-a spus să-şi continue drumul mult mai departe, deoarece, de acum înainte, nu e nimic comun între el, domnul, şi Ţara Românească[246]”.

Poziţia tranşantă, pe care o redă Gregoras, este în ton cu profilul duhovnicesc al Sfântului Antim, deoarece ştim, că a procedat de mai multe ori în acest fel[247].

El se dezice de domn şi vine la Bucureşti. Însă pentru cronicarul partizan domnitorului, nu face aceasta, pentru ca să se odihnească, „ci s-au întorsu la Bucureşti…(şi) au început a strânge pă o seamă de boiari mazili[248] la Mitropolie şi făcea sfaturi împotriva domnului şi îndemna ca să să alcătuiască cu nemţii”[249].

---

[246] M. Grigoras., op. cit., p. 29, apud. M. Cazacu, art. cit., p. 6754-675.

[247] Atitudinile sale pline de caracter şi de tărie morală pot fi observate în *Didahii*, ca aceea din *Duminica Vameşului* (: „ce neam înjură ca noi, de lege, de cruce, de cuminecătură, de morţi, de comândare [pomană – cf. DAR, op. cit, vol 1, p. 108 n. n.], de lumânare, de suflet, de mormânt, de colivă, de prescuri, de ispovedanie, de botez, de cununie şi de toate Tainele Sfintei Biserici şi ne ocărâm şi ne batjocorim înşine legia?! Cine din păgâni face aceasta, s-au cine-ş măscăreşte legia ca noi? Oare nu înjurăm cu acestia toate pre Dumnezeu? Oare nu ocărâm cu acestia poruncile Lui ?”, cf. Antim Ivireanul, *Opere*, op. cit., p. 26.) sau în scrisoarea din „1710, Dechemvrie 26” (N. Iorga, *Despre Antim Ivireanul*, art. cit., p. 622), către Patriarhul Hrisant al Ierusalimului, în care îi spunea, printre alte lucruri greu de înghiţit, că „nu e Dumnezeu Biserica Sfântului Mormânt, ci Biserica lui Dumnezeu şi numai a lui Dumnezeu, ca şi celelalte Biserici”(Ibidem) şi că, „nu putem noi să dăm drepturile noastre şi dacă un Înger dumnezeiesc, din cer, ni l-ar porunci” (Ibidem)

[248] Scoşi din funcţie, cf. DAR, vol. I, p. 281.

[249] Radu Popescu, op. cit., p. 258.

Accentele ironice ale cronicarului sunt evidente. Dar Sfântul Antim îşi ia obligaţiile în serios, ca să preîntâmpine o situaţie de haos.

Dacă am fi de acord cu informaţia pe care ne-o dă Grigoras, cum că Sfântul Antim s-a întors la Bucureşti iar Mavrocordat a ajuns la Giurgiu, sâmbătă – deci pe 19 august 1716 – „către răsăritul soarelui”[250], atunci am putea stabili, că şi Sfântul Antim, a ajuns în zorii aceleiaşi zile, la Bucureşti.

Dacă Mavrocordat a plecat de la Bucureşti spre seara zilei de 18 şi a ajuns la Odaia sau Călugăreni la miezul nopţii, iar pe 19, dimineaţa, era la Giurgiu, tot aşa putem spune că Sfântul Antim a ajuns pe 19 dimineaţa la Bucureşti, pentru că între Bucureşti – Călugăreni şi Călugăreni – Giurgiu, distanţele sunt cam asemănătoare.

Cu alte cuvinte, Mitropolitul a lipsit o noapte din Bucureşti, pe când fostul domn al Ţării ajunge la Giurgiu, producând „panică printre turcii de aici şi printre localnici”[251].

E interesantă situaţia, mai ales că Mavrocordat a trecut pe la Rusciuc în Bulgaria, în oraşul de lângă Dunăre, foarte apropiat de Giurgiu.

Domnul şi însoţitorii săi vor rămâne aici, deoarece – aşa cum spune Părintele Şerbănescu – a primit vestea – prin „câţiva curieri din Bucureşti sosiţi la Giurgiu”[252] – „că venirea nemţilor n-a fost adevărată”[253].

Domnul, care plecase în pripă din Bucureşti, va crede – tot aşa de repede – că nu există niciun pericol. Laşitatea propriei sale firi se va transforma într-o mânie orgolioasă – „clocotind de mânie”[254] spune Del Chiaro – fapt pentru care, a luat „câtăva seamă de turci şi – de

---

[250] Grigoras, op. cit., p.443, apud. Pr. N. Şerbănescu, art. cit., p. 798.
[251] Ibidem.
[252] Ibidem.
[253] Ibidem.
[254] Del Chiaro, op. cit., p. 198., apud. Pr. N. Şerbănescu, art. cit., p. 798.

grabă – s-au întorsu la Bucureşti”[255], „ajungând aici joi, 10 septembrie 1716 (st. n.)”[256].

Dar, mai înainte de a prezenta grozăviile domnului mânios, care se întoarce în Bucureşti, trebuie să trecem în revistă, ceea ce a făcut Sfântul Antim, după întoarcerea sa.

Deşi bolnav de podagră[257], neobositul şi neînfricatul Mitropolit, „în dimineața zilei de sâmbătă, 18/29 august 1716…a preluat conducerea țării, împreună cu un sfat de boieri, alegând ca domn pe vornicul[258] Pătraşco Brezoianu”[259].

Dar, după cum am stabilit, că Matei Cazacu are o eroare de o zi în cronologia sa, datele reale ale preluării puterii de către Sfântul Antim şi de către noul aparat de conducere statală sunt acelea de 19/30 august 1716.

Între stilul vechi şi stilul nou există o diferență de 11 zile. Dacă am analiza cronologia lui Del Chiaro, care e pe stil nou, am stabili, că Mavrocordat a ajuns în Bucureşti după 11 zile – deoarece luna august are 31 de zile – adică pe 30 august stil vechi.

Însă, dacă am socoti ca veridică data fugii – aceia de 4 septembrie – Mavrocordat ar fi lipsit din Bucureşti doar 5 zile şi astfel, ziua întoarcerii fostului domn, pe stil vechi, ar fi data de 24 august.

Domnul Cazacu însă, ne dă aceeaşi soluție: „domnul renunță la planul său de a fugi până la Constantinopol şi rămâne la Giurgiu. Aici stă câteva zile, în care timp îşi adună o trupă turcească pentru escortă şi se întoarce în Bucureşti în ziua de 3 septembrie stil nou, deci după 5 zile”[260].

---

[255] Ibidem.
[256] Idem, p.799.
[257] Matei Cazacu, art. cit., p. 675. *Podagra* e boala în care se umflă degetul mare al piciorului, datorită depunerii sărurilor acidului uric, cf. DEX, ed. a II-a, Ed. Univers enciclopedic, Bucureşti, 1998, p. 439 şi 814.
[258] Vornicul era marele dregător, şeful curții domneşti, cu drept de judecată în țară, ocupându-se de treburile interne ale țării, cf. DAR, vol. II, op. cit., p. 437.
[259] Ibidem.
[260] Ibidem.

Când afirmă aceasta se bazează pe raportul lui Tige către Steinville din 8 septembrie 1716[261]. Tot în această notă 26 a articolului citat, găsim faptul că, după varianta „Letopisețului Cantacuzinesc din anii 1688-1733”, Nicolae Mavrocordat „a stat patru zile la Giurgiu”[262].

Avem astfel 3 date ale revenirii lui Mavrocordat în Bucureşti:

1. 30 august /10 septembrie (după Del Chiaro) ; 2. 24 august /3 septembrie (după raportul din 8 septembrie 1716) şi 3 : 23 august /2 septembrie (după varianta *Letopisețului Cantacuzinesc*).

Cazacu renunță la datarea lui Del Chiaro, dar admite cifra de 5zile a acestuia, ca drept „intervalul de timp cât a stat la Giurgiu”[263].

Părerea pe care ne-o însuşim e aceea, că data întoarcerii lui Mavrocordat în Bucureşti e aceea de 24 august / 3 septembrie.

Această datare se acordă cu cifra de 5 zile stipulată de Cazacu, urmărind raportul lui Tige, dar şi cu datarea zilei de joi[264], ca zi a întoarcerii fostului domn, deoarece, urmărind cronologia zilelor, de la data de 19 august – o zi de sâmbătă – ajungem, inevitabil, la dat de 24 august, o zi de joi.

În doar 4 zile, Sfântul Antim a reuşit să constituie o nouă putere statală iar alegerea lui Brezoianu ca domn, nu poate fi socotită o alegere întâmplătoare, dacă ținem cont de demnitatea sa, din timpul lui Mavrocordat.

Despre „Petraşcu Brezoianu”[265], Iorga spune, că era „Domn neaoş…boier de țară (autohton n. n.)…(dar) fără nume şi fără ispràvi…mare vornic, ctitor al bisericii (probabil a ajutat la ridicarea ctitoriei Sfântului Antim din Bucureşti n. n.)…(şi avându-şi

[261] Cf. C. Giurescu, op. cit , p. 28-29, nr. 37, apud. Ibidem, n. 26.
[262] N. Simache şi Tr. Cristescu, op. cit., p. 47, apud. Ibidem.
[263] Matei Cazacu, op. cit., p. 675.
[264] Ibidem. Precizarea zilei de joi, cred că a luat-o de la Del Chiaro.
[265] N. Iorga, *Despre uciderea mitropolitului Antim*, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, LIII (1935), nr. 5-6, p. 225.

neamul) din Bucureşti”[266], însă Grigoras afirmă, că Brezoianu a fost ales „fără ştirea lui”[267].

La un moment dat, Pătraşco Brezoianu a fost confundat cu „Şerban Bujoreanu, care era mare ban”[268], însă, pentru acest scurt interval de timp, Brezoianu a fost recunoscut ca *domn*, chiar dacă nu şi-a exercitat prerogativele ca atare.

Pe data de 24 august /3 septembrie, „Nicolae Mavrocordat este întâmpinat de o delegație de boieri la fântâna Radului Vodă”[269], însă autorul nu ne spune, dacă erau împotriva sau de partea fostului domn.

Deducem – logic vorbind – că erau de partea lui, pentru că nu putem admite, că erau atât de inconştienți, de urmările ce le-ar fi avut aversiunea lor față de Mavrocordat.

Şi, cu toate acestea, în „*Istoria Țării Româneşti* de la octombrie 1688 până la martie 1717”, se află scris, că Mavrocordat, „ca o heară sălbatică, îndată au tăeat pe Pătraşcu vel dvornic Breazueanul, acolea în drum şi iar au început a pune pe boeri în opreală”[270].

Prima „bravură” a lui Mavrocordat, după fuga sa ruşinoasă, a fost *un act de omor*. Uciderea acestui domn român, ales de Sfântul Antim, este explicată de Grigoras, ca urmare a unei intrigi boiereşti, „deoarece Mavrocordat nu avea nici o probă convingătoare despre vinovăția vornicului”[271].

Aceste intrigi, pornite de la invidia pe care o nutrea, spre exemplu, Mitrofan al Nisei[272], au pecetluit şi mucenicia Sfântului Antim.

---

[266] Ibidem.
[267] Ibidem.
[268] Cf. *Hurmuzaki*, XIV – 2, p. 796 şi nota 1, apud. M. Cazacu, art. cit., p. 675, n. 22. *Marele ban* era *guvernatorul Olteniei*, cf. DAR, vol. I, p. 25.
[269] M. Cazacu, art. cit., p. 675-676.
[270] Ed. cit, p. 128, apud. Idem, p. 676.
[271] M. Cazacu, op. cit., p. 676, cf. Grigoras, op. cit., p. 29.
[272] A se vedea N. Iorga, *Între Antim şi Mitrofan, mitropolitul Țării Româneşti*, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, LIII (1935), nr. 1-2, p. 1-5, şi nr. 3-4, p. 113-117; mai ales p.113, în care se spune, că Mitrofan e cel care a scornit „pârile, neizbutite, din 1712, contra Ivireanului, căruia i se puneau în seamă greşeli de contabilitate, la Snagov, ca egumen, şi în însuşi scaunul Ungrovlahiei”.

Dar, despre acuzele aduse Sfântului, vom vorbi mai pe larg.

Popescu nu dă detalii despre uciderea lui Brezoianu. Pe el îl interesează caterisirea Sfântului Antim:

„Însă, fiind în scaun şi cerând lucrurile pe amănunt, au aflat toate câte au grăit şi le-au meşteşugit vlădica Antim că sunt minciuni.

Aflat-au şi toate sfaturile ce făcusă cu o seamă din boiari împotrivnici şi toate ponturile ce le aşăzasă împotriva domnului.

Ci după nestâmpărarea lui Antim vlădica, făcând sfat cu toți boiarii, au trimis la Țarigrad, la patriarhul, de i-au spus toate răutățile şi amestecăturile lui şi, cum au făcut sfaturi rele împotriva domnului şi a țării, şi de acolo i-au venit catherisis şi au ales mitropolit pe Mitrofan, care mai nainte au fost Nisis”[273].

E ultima afirmație a lui Popescu, în ceea ce-l priveşte pe Sfântul Antim.

Sfântul e chemat la palat. Cazacu spune, că a fost chemat „să vină la curtea domnească”[274], „în cursul aceleiaşi zile”[275], adică tot pe data de 24 august.

Despre acest moment, Grigoras va scrie: „când intră la Curte în rădvan, ca de obicei, ca să se întâlnească cu domnul, turcii l-au oprit, l-au dat jos din rădvan[276] şi, smulgându-i barba şi părul capului şi târându-l jos, l-au închis într-o căsuță a Curții, ca să-şi aducă aminte de tot ceea ce făcuse”[277].

Del Chiaro scrie şi el: „Întors la curte, de îndată trimise să-l cheme pe arhiepiscopul Antim: acesta refuzase să meargă, dar trebuise să asculte, pentru a nu fi torturat de turci, care, când îl văzură coborând din rădvan, pentru a urca treptele palatului, puțin lipsi ca să nu-l ucidă.

---

[273] Radu Popescu, op. cit., p.259.
[274] M. Cazacu, art. cit., p. 676.
[275] Ibidem.
[276] *Rădvanul* era o trăsură de lux, închisă şi care era trasă de mai mulți cai, cf. DAR, op. cit., p.185.
[277] M. Grigoras, op. cit., p. 28-29, apud. M. Cazacu, op. cit., p.676.

Nu fu adus în fața domnului, aşa cum credea, ci într-o cameră destinată a fi carceră, sub pază straşnică. Fu arestat şi preotul Ioan Avramie, venețian de rit grec, predicator la curtea Valahiei, deoarece scrisese acea scrisoare arhiepiscopului, în care îi dădea ştire despre venirea prințului Gheorghe Cantacuzino"[278].

Dacă vrem să considerăm cele două texte, ca pe unele care se întregesc reciproc, rezultă că Sfântul Antim a fost chemat pe 24 la palat, dar el nu a vrut să meargă – în prima fază – pentru ca, până la urmă, să accepte acest lucru, să fie batjocorit, bătut şi închis, după cum fusese închis şi autorul scrisorii, cât şi „o seamă de boieri şi negustori, de la care domnul a stors însemnate sume de bani"[279].

Cazacu găseşte o explicație rezonabilă tuturor încarcerărilor făcute în această zi, în afara Mitropolitului şi a lui Avramie, şi anume: avea nevoie de bani, pentru întreținerea celor „1200 de turci, care veniseră cu el de la Giurgiu şi era în aşteptarea a 12.000 de tătari"[280].

Lui Mavrocordat îi era frică şi ca să-l vadă? Nu spune acest amănunt foarte multe, despre conştiința criminală a lui Mavrocordat?

Închiderea Sfântului Antim a fost un act de răzbunare.

Însă, într-o variantă a *Letopisețului Cantacuzinesc*, pe care am mai folosit-o în acest articol, aflăm că Mavrocordat îl „ocărî în tot chipul, cum a fost mai rău…şi-i luo cârja, fără de nicio judecată bisericească"[281].

Oricum ar fi adevărul e cert, că Sfântul Antim a suferit pe nedrept şi a fost închis la Curte. Del Chiaro spune, că în timpul cât a fost închis, „a fost constrâns, prin amenințări, să renunțe, în scris, la mitropolie"[282].

---

[278] Del Chiaro, op. cit., p. 198, apud. Ibidem.
[279] Idem, p. 677.
[280] Ibidem. Date luate din raportul lui Tige către Steinville din 8 septembrie (la C. Giurescu, op. cit., p.28) şi din rapoartele din 14, 17 şi 27 septembrie (Idem, p. 36 – 38, 39), apud. Ibidem, n. 33.
[281] N. Simache, op. cit., p.47, M. Cazacu, art. cit., p. 677.
[282] Del Chiaro, op. cit., p. 202, apud. Ibidem.

Odată cu închiderea sa nu se mai ştie niciun indiciu temporal sigur. Acest lucru ni se pare suspect. Ori au fost eliminate datele despre el – sau trucate – atunci, în perioada imediat următoare ori au fost trecute cu vederea, datorită anatemei, ce a planat asupra lui, până la 8 martie 1966[283].

Se pare, că Sfântul Antim şi-a semnat actul de renunțare la demnitatea de Mitropolit (paretesisul)[284]. El ştia, că nu are nicio altă şansă, în fața unui domnitor răzbunător.

Mitrofan, denigratorul său, acceptă să fie mitropolit al Ungrovlahiei, cu toate că afirmă, că „povara"[285] i-a căzut „pe neaşteptate"[286].

Mavrocordat încearcă să-şi justifice acțiunea apelând la acte oficiale. Bineînțeles, cel mai important, era acela de la Patriarhul ecumenic.

Trimite patriarhului Ieremia al III-lea (1716-1726) o scrisoare, prin care cerea caterisirea Sfântului Antim. Personal, nu ştim, dacă s-a păstrat această scrisoare mincinoasă, după cum nu s-a păstrat nici actul de paretesis[287]. Gramata patriarhală şi sinodală a fost semnată de 11 episcopi sinodali, fără semnătura patriarhului[288] şi ea poartă data de „august 1716"[289].

Lucrurile s-au întâmplat prea repede. Dacă caterisirea sa a fost semnată tot în luna lui august, când s-a trimis şi scrisoarea spre Constantinopol, Părintele Şerbănescu e de acord cu „asertiunea istoricului N. Dobrescu"[290] – la care subscriu şi eu – că, „încă din timpul fugii sale la Rusciuc, Nicolae Mavrocordat

[283] Arhidiac. Prof. Dr. Petru I. David, *Proclamarea solemnă a canonizării Sfântului Ierarh – Martir Antim Ivireanul*, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, CX (1992), nr. 7-10, p. 169.
[284] D. H. Mazilu, op. cit., p. 67. Dar Damian P. Bogdan e de părere, că Sfântul Antim a refuzat să-şi de-a demisia, cf. Damian P. Bogdan, *Viața lui Antim Ivireanul*, în rev. *Biserica Ortodoxă Română*, LXXIV(1956), nr. 8-9, p. 636.
[285] N. Iorga, *Între Antim şi Mitrofan*…, art. cit., p. 2.
[286] Ibidem.
[287] M. Cazacu, art. cit., p. 678.
[288] Mihail-Gabriel Popescu, *Mitropolitul Antim Ivireanul, cârmuitor şi predicator bisericesc*, teză de doctorat, în rev. *Studii Teologice*, XXI (1969), nr. 1-2, p. 24.
[289] Pr. Niculae Şerbănescu, art. cit., p. 799.
[290] Idem, p. 799, n. 124.

trimisese, probabil, scrisori către patriarhul din Constantinopol, cerând pedepsirea lui Antim”[291].

Odată cu cererea de caterisire către patriarh s-a trimis şi scrisoare către sultanul Ahmed al III-lea (1702-1730)[292], un om foarte crud. Sultanul îl surghiuneşte la Muntele Sinai[293] iar ambele documente oficiale, care îi scurtează viața Mitropolitului, sunt aduse în țară de către capuchehaia[294] Dimitrie Iuliano[295].

Nu mai analizăm drumul de la Bucureşti la Constantinopol şi returul scrisorilor, deoarece l-a făcut, foarte bine, domnul Matei Cazacu[296].

Folosind datele sale, stabilim sosirea ambelor acte la Bucureşti între 4-5 septembrie / 15-16 septembrie, pornind de la data de 31 august – termenul maxim de scriere a gramatei – dată analoagă celei de 11 septembrie, stil nou şi bazându-ne pe certitudinea, că ambele au fost aduse de aceiaşi persoană.

Stabilirea acestor zile concordă cu datele de 6/ 17 septembrie, zi în care, căpitanul St. Croix, comandantul detaşamentelor austriece, care ocupaseră Sfânta Mănăstire Tismana, îi scria generalului Steinville, că „domnitorul este tot în Bucureşti şi a ordonat tuturor egumenilor de mănăstiri să vină la Bucureşti”[297].

Venirea egumenilor la Bucureşti era programată pentru „depunerea mitropolitului din treaptă”[298].

---

[291] Idem, p. 799 – 800. cf. N. Dobrescu, *Viața şi faptele lui Antim Ivireanul, Mitropolitul Ungrovlahiei*, Bucureşti, 1910,p. 42.

[292] M. Cazacu, art. cit., p. 677, n. 36. Despre acest sultan, Ianache Văcărescu, în *Istoria Othomanicească*, scria: „Sultan Ahmed, văzând hugiumul (atacul, năvala unei oştiri, cf. DAR, vol. I, p. 211. n. n.) şi faptele lor, porunci să tae capul chehaelii (*chehaiaua* era intendentul vizirului sau al unui paşă, însărcinat cu supravegherea curții acestuia, Idem, p. 69. n. n.) şi să-l arunce peste ziduri”, cf. ed. critice a lui Gabriel Ştrempel, Ed. Biblioteca Bucureştilor, 2001, p. 85.

[293] M. Cazacu, art. cit., p. 678.

[294] Agent diplomatic român la Poarta otomană.

[295] M. Cazacu, art. cit., p. 680.

[296] Idem, p. 679-680.

[297] C. Giurescu, op. cit., p. 39, nr. 42, apud. Idem, p. 680.

[298] M. Cazacu, art. cit., p. 680.

Însă – ca să fim mai corecți – venirea lor, trebuia să confirme o „vinovăție”, care nu exista, dar care fusese confirmată de patriarh şi de sultan. Trebuiau să facă doar act de prezență, deoarece lucrurile erau deja aranjate.

Dinu A. Dumitrescu a lansat, în 1966, ipoteza unei execuții publice[299], legată de această venire a egumenilor. Dacă ar fi reală, Mavrocordat şi-ar fi dus ura până la capăt, ca în cazul lui Brezoianu. Dar un comentator al vieții Mitropolitului, ca Matei Cazacu, respinge această ipoteză. Sunt de acord cu ea, fiindcă evidențele martiriului său ne conduc la un cu totul alt rezultat.

Dacă nu ni s-au păstrat *paretesisul* şi *scrisorile de acuzare* ale lui Mavrocordat, ni s-a păstrat *actul caterisirii* sale. Pentru a fi mai elocvenți în analizarea acuzelor aduse Sfântului Antim o vom reda în întregime:

„Ieremia, cu mila lui Dumnezeu, arhiepiscop al Constantinopolei, Romei noi şi patriarh ecumenic

Vina revoluției şi a răscoalei este foarte grea şi condamnată de Dumnezeu şi de oameni, ca o cauză a multor neregularități şi a dezordinei. Căci ea a tulburat de multe ori instituții divine şi umane; ea a făcut din aceea ce este nemuritor, muritor.

Aceasta a făcut pe un om demn de infern şi celor aflători în multe bunătăți, le-a făcut cele contrare în tot felul. Pentru care, celor ce, într-un mod oarecare, îndrăznesc (a face) aceasta, li se prescriu de legile divine grele pedepse; şi revoluționarii se supun la suferințe meritate. Fiindcă fiecare din noi, după propriile fapte, sau se laudă sau se ruşinează, conform cu natura cuvântului celui fără contradicție, ce are prin sine adevărul şi nu are nevoie de nicio dovadă.

De aceea, cei ce se poartă bine, în ordine şi conform cu voia lui Dumnezeu, se laudă; se hulesc de

[299] Dinu A. Dumitrescu, *O ştire necunoscută despre Antim Ivireanu*, în rev. *Ramuri* III, nr. 10, din 27 septembrie 1966, apud. Ibidem.

asemenea, se supun dezaprobării şi se pedepsesc cei ce se poartă în sens contrariu.

Pentru care ei trebuie să se depună din cinstea şi vrednicia arhierească şi să primească după cuviinţă mare ruşine, ca şi cel de acum răul-Antim, fostul mitropolit al Ungrovlahiei, fiindcă a întreprins meşteşuguri dezaprobate şi sataniceşti, urgisitul de Dumnezeu. Şi între alte neorânduieli şi fapte rele ale lui, se inculpă adică, ca mag şi ca participator la multe crime şi, pentru prezent, suntem de părere să fie depărtat de treapta arhierească. Iar culpa lui cea impie a revoluţiei şi a răscoalei o punem înainte, ca ceea ce este arătată şi evidentă.

S-a făcut, deci, sceleratul revoltat şi conspirator în contra puternicei împărăţii, conspirând şi în contra prealuminatului şi preaînălţatului domnitor, D. D. Ioan Nicolae Alexandru Voevod a toată Ungrovlahiei, fiul cel preaiubit şi mult dorit al modestiei noastre. Pentru care este poruncă apostolică, ca să asculte şi să se supună la toată stăpânirea, ce domneşte.

De aceea ea (porunca) şi stabileşte, zicând: cel ce se răscoală în contra în conta stăpânirei, se opune poruncii lui Dumnezeu. Căci nu este stăpânire, fără numai de la Dumnezeu.

Urmează deci, că porunca apostolică este divină, ca ceea ce a fost poruncită de Dumnezeu prin apostoli, şi pentru noi este foarte necesar, ca să ascultăm şi să ne supunem stăpânirei supreme a puternicei împărăţii, şi să nu facem nimic din cele ce ar fi contare acesteia şi neplăcute politicei, afară de cele care aparţin respectului nostru.

Însă acest urgisit de Dumnezeu, răul-Antim, nu numai că n-a păzit credinţa şi supunerea datorată, dar a meditat cu precugetare revoluţia şi răscoala în contra puternicei împărăţii, făcându-se culpabil şi în conta susnumitului preaînălţatului şi preapiosului domnitor şi amabilului cârmuitor a toată Ungrovlahiei, şi s-a făcut el singur demn de judecată, culpabil şi vinovat de caterisire canonică.

Pentru aceasta scriind, am arătat sinodiceşte, cu preasfinţiţii arhierei de pe lângă noi şi cu preaonorabilii şi preaiubiţii în Sfântul Duh fraţii noştri şi coliturghisitori, că răul-Antim, numit al Ungrovlahiei, cel ce a fost recunoscut de revoluţionar, răsculat şi culpabil în contra puternicei împărăţii şi a preaînălţatului domnitor a toată Ungrovlahiei, şi de sine judecat şi inculpat prin propriile sale răutăţi şi culpe, pentru care s-a scos din mitropolie şi s-a făcut justiţiabil şi culpabil de ordinul împărătesc, să fie deci depărtat de toată lucrarea şi ordinea arhierească şi dezbrăcat de harul divin şi scos din catalogul arhieresc şi lipsit de tot venitul bisericesc şi să fie scos, pierdut şi depărtat de mitropolia Ungrovlahiei şi fără de participare la veniturile ei, neavând nicio învoire a se îmbrăca cu podoaba arhierească şi a efectua vreun serviciu arhieresc, ca cel ce este caterisit şi desfiinţat, rămânând şi zicându-se monahul *Antim* şi fiind recunoscut, ca unul din particulari, şi să nu îndrăznească nimeni a fi în relaţie cu dânsul sau a coliturghisi sau a-l onora ca pre un arhiereu sau a-i săruta mâna lui sau a primi de la dânsul binecuvântare şi sfinţire sau a-i da vreun venit bisericesc mare sau mic, sub greutatea oprirei şi afurisirei neschimbătoare.

Aşa să fie, conform hotărârei. 1716, în luna august. Indictionul IX.

+ Acsentie al Kizicului, + Dionisie al Amasiei, + Neofit al Artei, + Nicodim al Dercului, + Constandie al Chalkedonului, + Kiril al Brusiei, + Calinic al Filipopolei, +Teoclit al Priconiei, + Gherasim al Nikeei, + Christofor al Iconiei, + Nicodim al Mitilenei”[300].

Am subliniat invectivele caterisirii şi acuzele, pentru a fi mult mai evidente.

---

[300] În *Condica sântă*, p. 111-114, apud. Antim Ivireanul, *Opere*, ed. lui Ştrempel, op. cit., p. 435-437, n. 82.

Astfel, marele Mitropolit şi sublimul predicator, inegalabilul artist şi neobositul tipograf, patriotul înflăcărat şi păstorul cel preaiubitor, Sfântul românilor, devine un om rău, urgisit de Dumnezeu şi demn de Iad.

Pe lângă aceste calificative nedrepte, motivele caterisirii sunt aberante la culme. Răutatea cu care l-a prezentat Mavrocordat transpare de la sine în actul caterisirii. Sinodul nu avea la dispoziție, decât acuzele fostului domn şi nu e de mirare că s-a pronunțat ca atare. Nouă ni se pare, că sinodul avea în față şi condamnarea Sfântului Antim de către sultan sau era la curent, cu dezaprobarea acestuia.

Când a fost Sfântul Antim vrăjitor? Când predica împotriva răului? Când învăța pe oameni să se lepede de păcat? Şi, la ce fel de crime a participat el?

La aceea ca a lui Mavrocordat, după ce se întorsese din ruşinoasa-i fugă? A fost numit *revoluționar* şi *conspirator*. Dar ce a avut el, cu cei care au pus la cale diversiunea, când, din cauza ei, a trebuit să fie luat cu forța spre Giurgiu?

Conspiratorii şi-au văzut de ale lor iar *țapul ispăşitor* a fost, de fapt, *mielul cel nevinovat*, care incomoda prin atitudinile sale tranşante.

O caterisire nedreaptă. Mitropolitul Antim trebuia să fie socotit *simplu monah* iar ideea banilor, de la sfârşitul actului şi numirea lui Mavrocordat ca un domn „amabil”, ne poate duce cu gândul, la implicații mult mai profunde ale acestuia şi asupra sinodalilor.

Actul caterisirii s-a păstrat, pentru a avea o pondere mare acțiunea duşmănoasă şi mincinoasă a fostului domn. Nu ni s-a păstrat actul de surghiun al Porții[301]. Discutarea caterisirii la Bucureşti îmbracă, din partea lui Mavrocordat, valențe extreme.

Del Chiaro ne spune: „Antim, depus din treaptă, a fost caterisit şi acuzat ca *vrăjitor* şi *înşelător*. În locul potcapului i se puse unul roşu.

I se luă numele de *Antim* şi i se dădu cel de *Andrei*, căci aşa se numea ca laic. Îi fu citită şi ordonată

[301] M. Cazacu, art. cit., p. 682.

sentința de închisoare pe viață în mănăstirea Muntelui Sinai”[302].

Nu avem cunoştinţă despre o eventuală *luare de cuvânt* a Sfântului. A tăcut şi el, ca şi Domnul său, în fața oamenilor bezmetici şi care nu au ochi pentru adevăr? Sau le-a spus că greşesc amarnic şi, de aceea, nimeni nu i-a consemnat cuvintele?

Se pare că Mavrocordat l-a judecat „în prezența patriarhului Alexandriei, Samuil, aflat în țările noastre după milostenii”[303] dar şi a episcopului de Buzău, Ioasaf şi poate şi a lui Damaschin de Râmnic, a câtorva egumeni, dintre care şi arhimandritul Nicodim, starețul Sfintei Mănăstiri Sinaia[304].

Se mai presupune, că ar fi fost posibil să fi participat şi semnatarii actului de hirotonie a egumenului Sfintei Mănăstiri Aninoasa, Daniil, ca episcop de Buzău, la 1 octombrie stil vechi şi anume : Climent, fost al Adrianopolei, Dosoftei al Dristei şi Serafim al Târnovei[305].

În loc să rămână *monah*, Sfântul Antim e desemnat drept „laic” iar tichia de pe cap – tichia „vrăjitorului” – ar fi meritat-o alții, dar, cu siguranță, nu el.

Sultanul îl condamnase la închisoare pe viață sau Mavrocordat? Ştrempel presupune, că patriarhul[306]. Ce este ştiut e un alt amănunt infam, faptul că Mavrocordat a dat bani sultanului, ca să-l osândească la moarte[307].

Dacă a fost închis în data zilei de 24 august / 3 septembrie şi actele au ajuns pe 4-5 septembrie /15-16 septembrie, până la această dată, Sfântul Antim a stat închis aproape două săptămâni.

Nu ştim nimic despre eventuale torturări ale sale, dar nu ne-ar mira de loc să aflăm despre aşa ceva.

---

302 Del Chiaro, op. cit., p. 202, apud. Ibidem.
303 Matei Cazacu, art. cit., p. 682. Acesta „nu cunoaşte însă problema judecății lui Antim”, cf. n. 67, de la aceiaşi pagină.
304 Ibidem.
305 Ibidem.
306 Antim Ivireanul, *Opere*, ed. Ştrempel, op. cit., p. XXXIV.
307 Ne spune acest lucru – parțial – Grigoras, op. cit., p. 443, apud. Ibidem.

Modul cum s-a comportat cu el – sau cum a lăsat Mavrocordat să fie tratat Sfântul – atât în momentul încarcerării sale, cât şi în ziua citirii caterisirii, ne dovedesc, de ce putea să fie în stare, când nu erau privitori curioşi prin preajmă.

Despre data judecății avem un amănunt negativ, din care se poate stabili un termen limită şi anume: *Raportul negustorului Manu Apostol* care, în data de 18 / 29 septembrie, nu aminteşte nimic de aşa ceva[308].

Astfel 4-5septembrie / 15-16 septembrie şi 18 /29 septembrie sunt datele, care cuprind intervalul de timp, în care a fost judecat Sfântul. Am avea, astfel, o perioadă de alte două săptămâni şi ceva de zile, în care Mitropolitul a stat închis şi a fost batjocorit.

Radu Albala, „înclină să creadă că sfârşitul lui Antim a avut loc, poate, în ziua de 3 septembrie 1716, când se prăznuieşte Sfântul Mucenic Antim, episcopul Nicomidiei, deci în ziua onomasticei sale"[309], lucru cu care e de acord şi Părintele Şerbănescu[310].

Însă domnul Matei Cazacu aduce o mărturie hotărâtoare în această privință şi anume : socoteala datoriilor, pe care le avea Sfântul Antim, înainte cu puțin de moartea sa şi care e datată: „22 leat 7225(1716)"[311], adică 22 septembrie /3 octombrie 1716.

Nu ştim cum s-a putut scrie un astfel de document, însă semnătura şi pecetea sa se regăsesc pe cele trei părți scrise ale foii de hârtie şi se află lipit pe scoarța manuscrisului românesc *3342*, al *Academiei Române*[312].

În conformitate cu acest document, Sfântul Antim nu a fost martirizat în prima decadă a lunii lui septembrie.

---

308 *Hurmuzaki*, VI, p. 158-159, nr. 87, apud. Matei Cazacu, art. cit., p. 683.
309 Radu Albala, *Antim Ivireanul şi vremea lui*, Bucureşti, 1962, p. 188, 205, n. 59, apud. Pr. N. Şerbănescu, art. cit., p. 802, n. 137.
310 Ibidem.
311 Matei Cazacu, art. cit., p. 683
312 Ibidem.

Cu Dimitrie Iuliano, de la Constantinopol, mai venise şi „un ceauş[313] turc"[314], dar şi mai mulți ostaşi[315].

Aceşti turci – poate şi alți – într-o zi ulterioară zilei de 22 septembrie, „în miez de noapte…(l-au dus pe Sfântul Antim n.n.), cu carul…spre locul de surghiun"[316].

Nu ziua – ca să nu existe probleme din partea poporului – ci noaptea; ca pe un criminal fioros. Pe drum, ostaşii turci, conduşi de mehmendarul[317] Iordache Colfescu[318], primesc „porunca, prin care era osândit la moarte"[319].

Sultanul şi Mavrocordat îi dictează moartea iar Colfescu o execută[320], spre sfârşitul lunii septembrie, pe stil vechi.

După Părintele Şerbănescu, „paznicii turci l-au ucis şi i-au aruncat trupul în apa fluviului Marița"[321].

Profesorul Mazilu optează pentru faptul, că „trupul lui…(a fost n. n.) aruncat în râul Tundja, afluent al fluviului Marița"[322].

Pentru Del Chiaro, apa se numea *Dulcia*[323] iar Grigoras ne spune: „până la Enos mai era în viață nenorocitul Antim dar, după aceea, cum se spune, a fost aruncat în mare şi a fost acoperit de valul întunecos"[324].

---

[313] *Ceauşul* era un funcționar inferior al sultanului.
[314] Matei Cazacu, art. cit., p. 682, cf. *Letopisețului Cantacuzinesc*, op. cit., p. 47.
[315] În nota 66 a articolului domnului Cazacu găsim, că „Grigoras vorbeşte numai „de oamenii, care erau rânduiți să-l ducă în surghiun", în timp ce Del Chiaro specifică prezența turcilor.
[316] Pr. N. Şerbănescu, art. cit., p. 801, cf. Del Chiaro, op. cit., p. 202.
[317] *Mehmendarul* era boierul sau funcționarul, care îl însoțea, în călătorii, pe domn sau o persoană oficială de rang înalt şi care se îngrijea de găzduirea lui, cf. DAR, vol. I, p. 291.
[318] Dan Horia Mazilu, op. cit, p. 71.
[319] Grigoras, op. cit., p. 443, apud. . Pr. N. Şerbănescu, art. cit., p. 801.
[320] După cum afirmă Ulysse de Marssillac, spunând, că „asupra casei lui a căzut blestemul, din pricina uciderii lui Antim", apud. Antim Ivireanul, *Opere*, ed. Ştrempel, op. cit., p.437, n. 84.,cf. N. Iorga, *Istoria românilor prin călători*, ed. a II-a, vol. III, Bucureşti,1929, p.347. Aceiaşi notă 84 a lui Ştrempel.
[321] Pr. N. Şerbănescu, art. cit., p. 801.
[322] Dan Horia Mazilu, op. cit, p. 71.
[323] Ibidem.
[324] Grigoras, op. cit., 443., apud. Ibidem.

Părintele Profesor David crede, că „a fost legat de mâini şi de picioare şi aruncat în apă”[325], pe când, Părintele Şerbănescu vorbeşte de „îngrozitoarea măcelărire”[326] a Mitropolitului.

Mihail-Gabriel Popescu scrie: „În drumul exilului, la sudul Dunării, Antim a fost ucis mişeleşte şi aruncat într-un afluent al râului Mariţa”[327] iar Damian P. Bogdan: „ajungând la Galipoli, aproape de râul Dulcia, ce trece prin Adrianopol, râu identificat cu Tungia, un afluent al Mariţei, ce se varsă în golful Enos din Tracia, l-au măcelărit, pe marele ierarh, iar membrele sale le-au aruncat în râu”[328].

Iorga spune într-un articol, că „la Enos a fost aruncat în mare”[329], într-altul, că „dus spre Constantinopol pentru a fi închis, apoi într-o mănăstire de pedeapsă, poate la Atos, dar, la trecerea Tungei, în faţa Adrianopolului, a fost omorât de Turcii, care-l conduceau – de fapt, pare să se fi simulat o înecare accidentală” [330], într-un al treilea „peste câteva luni era un mazil, pe care însoţitorii turci îl înecau în apele Tungei”[331] iar, într-un al patrulea: „legenda spune, că Antim a fost înnecat pe furiş în apele râului Tungea, şi în adâncul acestuia vor fi zăcând şi astăzi rămăşiţele pământeşti ale aceluia”[332].

Teodor M. Popescu, afirmă : „Garda turcească ce l-a luat din ţară i-a scurtat drumul şi viaţa, ucigându-l şi aruncându-l într-un râu”[333], pe când Părintele David, într-un alt articol: „a fost ucis pe drum, din ura fanarioţilor, prin sabia ienicerilor, apoi a fost legat şi aruncat în apă, în Tungia (Mariţa), în sudul Dunării, spre sfârşitul lunii lui Răpciune (Septembrie).

---

[325] Diac. P. I. David, *Caută şi vei afla*, ed. a V-a, ms. comput., p. 714.

[326] Pr. N. Şerbănescu, art. cit., p. 802.

[327] Mihail-Gabriel Popescu, op. cit., p. 24.

[328] Damian P. Bogdan, art. cit., p. 688.

[329] N. Iorga, *Despre uciderea mitropolitului Antim*, art. cit., p. 225.

[330] Idem, *Între Antim şi Mitrofan…*, art. cit., p. 1.

[331] Idem, *Mitropolitul Antim Ivireanul în luptă…*, art. cit., p. 724.

[332] Idem, *Despre Antim Ivireanul*, art. cit., p. 612.

[333] Teodor M. Popescu, *Antim Ivireanul, apostol şi mucenic al dreptei credinţe*, în rev. *Biserica Ortodoxă Română* LXXIV (1956), nr. 8-9, p. 859.

S-a acreditat şi ideea, mai aproape de adevăr, că aruncarea trupului martirizat a avut loc în apa Dunării sau chiar în apa lacului Snagov…Antim, mitropolitul, nu împlinise 60 de ani”[334].

Al. Odobescu era de părere, „că Antim a fost aruncat în Dunăre”[335] iar Dinu A. Dumitrescu, că a fost omorât în țară[336].

Părerea că a fost înecat în lacul Snagov, porneşte de la traducerea lui Ghiță Cuşaclăul[337] iar cea, că a fost îngropat pe Dealul Patriarhiei, se fundamentează pe pomelnicul Mitropoliei din Bucureşti[338]. Însă aceste ultime două opinii nu au mulți aderenți.

Părintele Păcurariu, subscrie opiniei celei mai adecvate şi anume: „l-au omorât şi i-au aruncat trupul fie în râul Marița, care străbate Bulgaria şi se varsă în Marea Egee, fie în afluentul acesteia, Tungea, undeva în apropierea oraşului Enos (dincolo de Adrianopol)”[339], după cum, şi *Actul sinodal de canonizare*, din 20 iunie 1992, stabilea: „trupul său, ciopârțit de necredincioşii păzitori turci, a fost aruncat în apele Tungiei, un afluent al râului Marița, care i-a purtat lacrimile şi sângele mucenicesc, spre țărmurile Împărăției nemuritoare şi veşnice, a lui Dumnezeu”[340].

Nu ştim, la această dată, pe ce argumente istorice s-a stabilit ziua sărbătoririi sale la 27 septembrie. Dar suntem convinşi, în urma studiului de față, că martirizarea sa a avut loc la *sfârşitul lunii septembrie*.

*

[334] Arhidiac. Prof. Dr. Petru I. David, art. cit., p. 169.
[335] Al. Odobescu, *Câteva ore la Snagov*, în *Revista Română*, II (1862), p. 402, apud. Antim Ivireanul, *Opere*, ed. Ştrempel, op. cit., p. 437, n. 85.
[336] Ed. Ştrempel, cit. ant., p. 437, n. 85.
[337] M. Cazacu, art. cit., p. 689 şi urm.
[338] Idem, p. 690.
[339] Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II (sec. XVII şi XVIII), ed. a II-a, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1994, p. 158.
[340] ****Actul sinodal de canonizare*, din 20 iunie 1992, publicat în rev. *Biserica Ortodoxă Română* CX (1992), nr. 7-10, p. 172.

Sfinţii nu sunt plăcuţi de oameni, mai ales de cei pe care-i mustră şi-i ceartă. Caracterul puternic al Sfântului Antim Ivireanul, îndrăzneala cuvântului său, nu era suportată prea uşor.

Ca să închizi o gură ca a lui, trebuia să o închizi cu sabia. Dar dulceaţa cuvintelor sale şi adevărurile rostite de către el nu au putut fi nimicite de Mavrocordat, pentru că *Didahiile* sale ne învaţă şi ne vor învăţa întotdeauna, ce să facem cu viaţa noastră.

Ele ne vor spune, că adevărul e în Biserica lui Dumnezeu, în Biserica Ortodoxă, unde „mai bună horă decât aceasta a Besericii şi mai frumoasă priveală şi mai cuvioasă adunare nu socotesc, nici nu cunosc a fi alta, decât aceasta"[341].

[341] Antim Ivireanul, *Opere*, ed. Ştrempel, op. cit., p 72-73.

Fapta *şi* **mântuirea** *la Sfântul Marcu Ascetul în tratatul „**Despre cei ce-şi închipuie că se îndreptează din fapte**”****[342]

1. Mântuirea personală: o problemă părut „rezolvată”

Astăzi se vorbeşte, tot mai des, de abisul creat între *Teologia patristică* şi *Teologia academică* şi se încearcă o reevaluare a răspunsurilor Teologiei de şcoală, din perspectiva unei vieţi ortodoxe autentice. Tot mai mulţi oameni simt, că Teologia e „altcumva”, are o altă forţă, un alt impact în viaţa credincioşilor, decât ceea ce se promovează, în mod curent, atunci când îi citesc pe Sfinţii Părinţi sau, când îi întâlnesc, în mod real, în Sfinţii zilelor noastre.

În comparaţie cu scriitura acrivică dar a-harică a multor teologi, aceştia găsesc în cei Sfinţi bogăţia harului Duhului Sfânt, liniştea unei contemplaţii, care cunoaşte adâncul Scripturii, dar şi al inimii oamenilor, pacea care covârşeşte toată mintea, o înţelegere nerelativizată a Ortodoxiei, cât şi un ascetism al discernământului foarte sigur.

Pe când, la o expunere savantă, dar rece, oamenii se plictisesc, atunci, când sunt racordaţi la temperatura duhovnicească a Sfinţilor, ei sunt obosiţi – la propriu, dar în mod pozitiv – de preaplinul acelora,

---

[342] * *Cf. Filocalia Românească*, vol. 1, trad., intr. şi note de Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, ed. a-IV-a, Ed. Harisma, Bucureşti, 1993, p. 310-344. Această carte va fi citată în continuare sub prescurtarea: *FR 1*. Lucrarea de faţă a fost scrisă şi prezentată în cadrul cursurilor de *Master* în Teologie, la catedra de *Teologie Morală* a *Facultăţii de Teologie Ortodoxă* din Bucureşti, condusă de părintele profesor Vasile Răducă. Ea a fost o introducere în teologia Sfântului Marcu Ascetul, teologia acestui tratat fiind aprofundată, de către noi, în *Disertaţia de Master*.

de viața lor duhovnicească. Ştim foarte bine, că oamenii la care mă refer, nu sunt, în mod neapărat, *ne-teologi*.

Ca întotdeauna se face distincție între teologii, care *doar scriu* şi teologii, care *trăiesc ce scriu*. Dar, cum „a trăi" are mai mult rezonanțe peiorative, verbul „a trăi" sau sintagma „a ştii ceea ce scrii" sunt banalizate în mod voit, pentru ca Sfinții şi păcătoşii să fie cu toții, până la urmă, *Teologi*.

Însă, Teologia este o harismă, o umplere de viață dumnezeiască, o curată transmitere a înțelegerii sfinte şi nu un mijloc prin care accezi la un fotoliu, la un titlu, la o indemnizație. Teologia fără Duhul Sfânt este o teologie demonică – şi, după cum spunea Mitropolitul Hierotheos Vlachos – „este ideologie, care nu mântuieşte"[343].

Teologia e un act integral şi de acest act integral ține şi mântuirea personală. Nu e de ajuns să afirmăm, că harul, credința şi faptele bune sunt elementele sine qua non ale mântuirii noastre, ci trebuie, ca în teologia şi viața noastră „să ne asumăm pe noi înşine"[344], să ne cunoaştem în adevăratul sens al cuvântului, în lumina mărturisirilor Sfinților Părinți.

Am ales pentru reliefarea problemei mântuirii personale pe Sfântul Marcu Ascetul, pentru că stilul cărții de față e foarte contemporan nouă, pe de o parte iar, pe de altă parte, pentru că toate problemele ridicate de el sunt extrem de actuale şi astăzi şi mereu. Stilul şi conținutul acestui mic tratat, fac din Teologie nu o *opțiune momentană*, ci o *dezbatere zilnică*. Mântuirea fiecăruia dintre noi e un travaliu zilnic.

Credința, care naşte fapte şi Duhul, Care a ajuns în noi „Sinele sinelui nostru" (Pr. Prof. Dumitru Stăniloae), nu sunt numai *probleme de comentat*, ci – mai ales – de *rezolvat intim*.

---

[343] Mitropolit Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia Ortodoxă. Continuare şi dezbateri*, trad. din lb. greacă de Prof. Ion Diaconescu şi Prof. Nicolae Ionescu, Ed. Sofia, Bucureşti, 2001, p. 31.

[344] Archimandrite Vasileios of Stavronikita, *Hymn of Entry. Liturgy and life in The Orthodox Church*, translated from the greek by Elizabeth Briere, with a foreword by Bishop Kallistos of Diokleia, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1984, p. 23.

Teologia academică vorbeşte de cele trei componente ale mântuirii personale, ca şi când ar fi toate în fiecare şi la fel peste tot.

Şi aceasta se întâmplă, pentru că îi lipseşte realitatea conştiinței, a neputinței, a sudorii pentru virtute, a vâltorii patimilor. Îi lipseşte realitatea crudă a vieții creştin-ortodoxe, a neînțelegerii şi neiubirii celorlalți, a eşecului uneori şi multe altele.

Teologia academică, în probleme de morală, are o rezolvare tot la fel de utopică, precum cea a spoturilor publicitare, care îți promit lucruri atemporale prin intermediul unei materialități adânc desfigurate de păcat.

Se pleacă de la premisa, că tot ce trebuie să ştii despre *credință*, *fapte bune* şi *har* se poate înțelege intelectual.

Arianismul teologic, pe care îl observa Sfântul Iustin Popovici în mediul catolic are, ca partener indiscutabil în teologia academică de oriunde, *pnevmatomahismul teologic*.

Deşi Duhul Sfânt apare citat peste tot în tratatele ştiințifice, El nu mai e perceput ca o realitate complexă şi Care umple pe scriitor de o întreagă înțelegere tainică, duhovnicească, ci e citat, pentru ca autorul să se alinieze la suma totală a conceptelor teologice, care au fost create pe baza credinței ortodoxe.

Credința e confundată, adesea, cu asentimentul la o necunoscută şi nestudiată Tradiție ortodoxă; *faptele bune* sunt tot ce ni se pare nouă, că facem bine iar *harul* e doar o *realitate scriptică*, pe care preotul nu o mai simte nici măcar la hirotonie şi, despre care, credinciosul presupune, că *ştie*, totuşi, *ceva*, dar *nu e sigur* şi *nici nu poate detalia* realitatea lui.

De la sfințenia scrisului Sfinților Părinți s-a ajuns la un scris eretic, împodobit cu florile Ortodoxiei pe ici pe colo, care nu îți spune concret *ce să faci cu viața ta*, *cine eşti tu*, *unde vei ajunge tu* cu o asemenea viață păcătoasă, ci te minte frumos, inspirându-ți idei poetice sau filosofice, pe care şi tu le deteşti, dar le spui, docil, altora.

Nu aflăm nimic concret, nimic sigur. Şi tocmai de aceea întâlnirea cu Sfântul Marcu Ascetul ne poate complexa – dacă nu ne place adevărul – pentru că nu are nimic din *instabilitatea* şi *probabilismul* nostru.

Studiul de faţă se înscrie în ciclul unei munci cotidiene pe teritoriul Sfinţilor Părinţi, unde încercăm să vedem viaţa duhovnicească, nu prin prisma noastră, ci a lor şi să învăţăm, în mod smerit, de la ei.

Îl scriem cu conştiinţa, că facem o asceză interioară, că încercăm să dărâmăm – prin tot ceea ce înţelegem – muntele neştiinţei şi al păcătoşeniei din fiinţa noastră iar, pe de altă parte, să constatăm minciunile strecurate – de demoni sau de oameni – pe care le avem în inimă.

Citirea unei cărţi sfinte e un prilej de verificare existenţială şi axiologică. Tocmai de aceia, orice citire duhovnicească are urmări imediate în viaţa proprie, uneori imprevizibile.

2. Resorturile interne ale faptei şi credinţa-cunoştinţă

Am întâlnit adesea persoane, care afirmau că *fac fapte bune*, însă nu ştiau *în cine cred*. Le era foarte greu să spună două cuvinte despre Dumnezeul lor.

Dumnezeul lor era mult prea sus de înţelegerea lor, cu totul transcendent sau alungat într-o obscură indiferenţă.

Aveau mai mult sau mai puţin un Dumnezeu de adorat şi, de aceea, ştiau mai mult sau mai puţin, ce înseamnă *a face un bine*, *o faptă bună*.

Sintagma nu le era cu totul străină, dar nici nu ştiau să o întrupeze în propria lor viaţă. Problema care se pune e aceea, *dacă ştim pentru ce facem o faptă bună*. Dacă o faptă bună se numeşte „bună”, trebuie să motivăm acest atribut al ei şi aceasta, din punct de vedere teologic.

Sfântul Marcu Ascetul porneşte cu începutul, cu motivaţia internă a faptei bune, atunci când afirmă, că scopul faptei e cinstirea de Dumnezeu[345]. O faptă este bună, când Îl are pe Dumnezeu în centru, când ea e făcută spre slava Sa.

Dar, când faptele noastre sunt în afara lui Dumnezeu, atunci „fapta văzută a virtuţii îşi pierde valoarea”[346].

Materialitatea faptei – după cuvântul Domnului cu cei *doi bănuţi* ai văduvei – nu are atâta importanţă pentru un creştin-ortodox, ca spiritualitatea ei.

Motivaţia spirituală a unei fapte bune e cea care o caracterizează soteriologic şi ontologic în acelaşi timp. Mintea care Îl are pe Dumnezeu drept martor şi care se referă la El, ca la Cel „absolut necesar”, dă naştere unor fapte, care Îl slăvesc pe Dumnezeu şi de aceea sunt „bune”. Ea lucrează cu harul lui Dumnezeu, cu rugăciunea, care e o „chemare a minţii”[347] şi de aceea, faptele unei astfel de minţi înţelepte sunt pline de prezenţa harului dumnezeiesc.

Dacă Sfântul Iacov vorbea despre fapte era ca să arate vitalitatea sau carenţele credinţei. „Credinţa fără de fapte, moartă este”(Iac. 2, 26), dar şi faptele fără credinţă sunt tot la fel de ineficiente, pentru că faptele vin din credinţă, din dreapta credinţă.

Nu orice credinţă mântuieşte, după cum, nu orice faptă, părut „bună”, e după voia lui Dumnezeu. Erezia nu mântuieşte – pentru că erezia e depărtare de adevăr; ea are aversiune faţă de adevăr – după cum, nici cunoştinţa dreaptă, dreapta învăţătură nu mântuieşte, fără faptele care urmează din ea, deoarece „cunoştinţa fără faptele, care urmează din ea, nu e sigură, chiar dacă e adevărată. Căci fapta este întărirea oricărui lucru”[348].

Sfântul Marcu numeşte credinţa raţională „cunoştinţă” şi nu „credinţă”.

---

345 FR 1, op. cit., p. 317.
346 Ibidem.
347 Idem, p. 315.
348 Idem, p. 311.

Când citeşti Sfânta Scriptură, cărți duhovniceşti, când auzi sfaturi de la oameni Sfinți, capeți *cunoştințe* despre credință, mărturii, semne ale adevărului dar, numai când transpui în faptele tale aceste îndemnuri ale experienței sfinte, ai certitudinea *veridicității* credinței tale.

Faptele credinței întăresc credința noastră. Iubirea vrăşmaşilor ne arată adâncimea poruncii iubirii dumnezeieşti iar milostenia, devenită un firesc al ființei noastre, ne revelează adâncul oamenilor, ceea ce e cu adevărat important în oameni.

Dar poruncile ne arată, mai întâi de toate, adâncul din noi. Prin ele trecem de la faptul de a fi numai o imaginație debordantă sau o inteligență perversă, la o vedere a abisului din noi, a interiorității noastre abisale. În locul „spațiilor pustii" ale lui Pascal, întâlnim în noi monştri patimilor, lupta înfiorătoare cu o singurătate, de care nu poți scăpa, decât numai cu Dumnezeu; o luptă atât de fină – încât pare imposibilă – şi care ar fi imposibilă, dacă nu ar fi smerenia[349].

O faptă, făcută numai cu conştiința, că omul e *doar cât ştie el că este*, e o faptă, care nu înțelege cu adevărat, rolul acțiunii în credință şi mântuire. Credința e plină de dinamism, de acțiune. Credința este o ieşire înspre Dumnezeu şi semeni a celui credincios. Ea nu se închide în sine, pentru că relația celui ce crede cu Dumnezeu şi cu aproapele e o relație plină de iubire, de sinceritate, de conştiință acută, de o atenție delicată.

Credința însă nu exclude şi păcatul din viața noastră. Păcatul ne arată slăbiciunea, pe când credința, încrederea în Cel ce ne întăreşte, iubirea cu care El ne-a iubit şi iubirea prin care şi noi nădăjduim la o răstignire totală a păcatului, în noi înşine, cu ajutorul Său.

De aceea, cine „cinsteşte pe Stăpânul împlineşte cele poruncite"[350]de iubirea Sa, pe când

---

[349] *Cf.* ****Patericului Egiptean*, col. *Izvoare duhovniceşti*, vol. 1, Alba Iulia, 1990, p. 8: „Zis-a Avva Antonie: am văzut toate cursele vrăşmaşului întinse pe pământ şi suspinând am zis: Oare cine poate să le treacă pe acestea? Şi am auzit glas zicându-mi: **smerenia**".

[350] FR 1, op. cit., p.311.

necazurile, care vin asupra oamenilor, sunt „roadele păcatelor proprii”[351].

Putem aprofunda la Sfântul Marcu şi impactul păcatului în viaţa ortodoxă. Păcatele pot provoca şi fapte bune, atunci când păcatelor le urmează pocăinţa. Pocăinţa ne face lucizi. Pocăinţa face din credinţa noastră o pecete adâncă, fiinţială. Tocmai de aceea, „orice prisos de virtute am adăuga astăzi, el e o dovadă a negrijei trecute, nu un drept la răsplată”[352].

Fapta bună e fapta iubirii. Ea nu revendică răsplata, pentru că cel care o face are conştiinţa smerită, că fără Dumnezeu nu ar fi putut să facă nimic[353].

Dacă faptele bune sunt „sfintele fapte bune”[354], atunci, fără doar şi poate, „toată lucrarea poruncilor se cuprinde în ea”[355], în iubire, în dragoste, „căci nimic nu stă mai sus ca dragostea de Dumnezeu”[356]. Dar această dragoste, care se manifestă spontan şi atât de tulburător pentru mulţi, nu poate fi în om, fără împărtăşirea, „în chip vădit, de Sfântul Duh”[357].

Ceea ce părea *uşor de explicat* la început sau *mai uşor*, devine acum foarte complicat. E complicat pentru înţelegerea celui ce nu trăieşte în Sfântul Duh, pentru cel ce nu trăieşte în El recurenţa faptelor evanghelice, a faptelor făcute în acord cu Sfânta Evanghelie.

Faptele bune, analizate teologic, se restrâng simţitor. Ele nu mai sunt „tot ce fac eu pentru altul”, ci *tot ce fac eu pentru Hristos*, pe care Îl văd în toţi ceilalţi, ca şi în mine însumi. Nu îmi închipui că Îl văd pe Hristos în oameni, ci toţi pe care îi văd sunt El, pentru că El a luat chipul omului şi pentru că El a devenit om, toţi oamenii mi-au devenit un drum spre El, o sesizare presantă a Lui.

---

[351] Ibidem.
[352] Idem, p. 316
[353] Idem, p. 323.
[354] Sfântul Iustin Popovici, *Biserica Ortodoxă şi ecumenismul*, trad. din lb. sârbă de Adrian Tănăsescu, Măn. Sf. Arhangheli, Petru Vodă, Bucureşti, 2002, p. 10.
[355] FR 1, op. cit., p. 323.
[356] Ibidem.
[357] Ibidem.

Dacă urmărim acest mic tratat teologic al Sfântului Marcu observăm, că faptele bune sunt cuprinse în osteneala pentru poruncile dumnezeieşti – asta în mare – iar detaliat, aflăm că faptele bune sunt răbdarea îndelungă, cugetarea smerită, vegherea, înfrânarea[358], rugăciunea – care „se numeşte virtute, deşi e maica virtuţilor”[359] – aducerea „aminte de moarte şi de muncile înfricoşate”[360], „iertarea nedreptăţilor”[361] şi multe altele.

Dacă urmărim manualele de *Teologie Morală*, nu vom găsi multe dintre aceste *fapte bune* enumerate aici. Teologia academică confundă adesea „fapta bună” cu „virtutea”, uitându-se faptul, că o faptă e o acţiune ce necesită nu numai o voinţă liberă, ci şi „iconomia lui Dumnezeu”[362], pe când virtutea e o înaintare spre harismă şi nu o simplă obişnuinţă, ce e prezentată, mai mult sau mai puţin, *instinctual*.

Hristu Andrutsos, în carte sa *Sistem de morală* – după care autorii manualului de *Teologie Morală Ortodoxă*, ediţia 1979, au copiat masiv – credea, că *scopul moralei* e acela de a prezenta „ceea ce trebuie făcut şi ceea ce trebuie evitat”[363].

Însă intelectualismul excesiv şi morga atotştiutoare a autorului, te face să te îndoieşti de demersul cercetărilor sale.

În locul înţelegerii duhovniceşti a vieţii ortodoxe, autorul alunecă într-o filosofie nivelatoare şi pedantă, în care nu mai pot fi observate trăirile duhovniceşti de către orice creştin în parte, ci numai de cei hiperspecializaţi.

Această greşeală fatidică s-a perpetuat până astăzi în teologia românească şi nu numai, aşa încât, se scriu *studii de morală* numai pentru „specialişti”, pe

---

[358] Idem, p. 314 (cap. 29).
[359] Idem, p. 315.
[360] Ibidem.
[361] Idem,p. 316.
[362] Idem, p. 319.
[363] Hristu Andrutsos, *Sistem de morală*, trad. din gr. de Dr. Ioan Lancrănjan şi Prof. Ermis Mudopoulos, Sibiu, Tipografia Arhidiecezană, 1947, p. 1.

când viața duhovnicească e a tuturora şi trebuie tălmăcită pentru toți.

Parțialitatea studiilor, cât şi tonul ne-ortodox al acestor demersuri teologice, ne fac să fim refractari la multe dintre afirmațiile prezentate.

Schematismul teologic şi, mai ales, *epurarea* discursului teologic de multiplele valențe tradiționale, nu mai prezintă, de multe ori, spațiul ortodox, ci alte tradiții pseudo-eclesiale. Tocmai de aceea, cei care sunt adânc înrădăcinați în Tradiția ortodoxă au repulsie nu față de *noutatea lingvistică* a mesajului teologic, ci față de *mistificările* – mai mult sau mai puțin conştientizate – ale celor care cred, că scriu, astăzi, „Teologie".

Referindu-se la realitatea virtuții, Andrutsos – în cartea citată – vrea să ne inoculeze ideea, că virtutea e o „preferință", „o alegere" integral omenească, care nu are nimic de-a face cu asceza, cu despătimirea, cu prezența Sfântului Duh, simțită şi conştientizată, în persoana noastră.

Sfântul Marcu însă, nu e de acord cu o astfel de abordare teologică. El vede în *orice faptă* şi în *orice întâmplare*, un „învățător spre cunoştința lui Dumnezeu"[364].

Fapta bună nu e numai o alegere „lejeră" a mea, după „deliberări reci şi cazuistice", ci, şi o alegere în pripă, sub impactul momentului, a celui ce stă în fața mea şi în care, nu mai percep chiar atât de strict, în ce măsură trebuie să fac ceva, dar totuşi acționez pentru el, din iubire, din milă, din respect, din recunoştință pentru ceva sau cineva. Dar întotdeauna acționez, din motivul că mă simt al lui Dumnezeu şi pentru că El ne doreşte plini de iubire, din iubirea cu care ne-a învățat în tot timpul vieții noastre.

Eu nu ştiu de la început cum arată rugăciunea şi nici dragostea. Nu-mi poate fi predată esența dragostei. Învățăm dragostea adâncindu-ne în dragoste. La fel şi în rugăciune. La fel şi în iertarea aproapelui.

---

[364] FR 1, op. cit., p. 319.

Pe măsură ce percepem lucrurile, care se întâmplă în noi, în jurul nostru, în istorie, în veşnicie, pe atât noi mergem spre cunoaşterea lui Dumnezeu, care se bazează pe credința în El.

Sfântul Apostol Pavel scria, că credința este *încredințare* (Evr. 11, 1), dar o încredințare nu iluzorie, ci o încredințare pe temeiul „celor nădăjduite".

Nădăjduind în Prea Sfânta Treime, pe baza a ceea ce se cuprinde în datele credinței, ajungem să ni se dovedească, prin harul dumnezeiesc, într-o viață plină de nevoință duhovnicească, lucrurile nevăzute ale harului dumnezeiesc.

Împărăția lui Dumnezeu este Duhul Sfânt (Sf. Simeon Noul Teolog)[365] iar ceea ce văd în descoperirea dumnezeiască Sfinții lui Dumnezeu sunt cele, care se văd în lumina necreată[366]. „Duhul, Care mişcă şi luminează inimile noastre"[367] – după cum spunea tot Sfântul Simeon Noul Teolog – Acela este Cel, Care dă „cunoştința adevărată… ca har înainte de har"[368], după cuvintele Sfântului Marcu.

„Cunoştința adevărată…învață, pe cei ce se împărtăşesc de ea, să creadă, înainte de toate, în Cel ce le-a dăruit-o"[369], pentru ca, întru El, să-şi găsească motivațiile unei vieți a faptei bune, principiile unei metanoia continue.

Între *credință* şi *faptele bune făcute întru Duhul Sfânt* este, aşadar, o conexiune neîntreruptă. Acolo unde nu e adevărata credință, nu e nici Duhul Sfânt – pentru că Duhul clădeşte pe om întru adevăr şi nu în minciună

---

[365] Şi tocmai de aceea, aceasta ne este interioară nouă. În Duhul Sfânt suntem în Împărăția lui Dumnezeu şi trăim, încă de acum, în Dumnezeu. Acel „întru voi" (Lc. 17, 21) al Mântuitorului nu este o *metaforă*, ci o *realitate interioară*. Sfântul Simeon Noul Teolog a vorbit foarte explicit despre acest lucru.

[366] Dorin Octavian Picioruş, *Comentariu la cartea „Lumina nevăzută care se creează"*, a Părintelui meu duhovnicesc, Ilie, Văzătorul de Dumnezeu, ms. comput., p. 69.

[367] FR, vol. 6, Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cuvântări morale*, trad., intr. şi note de Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 153.

[368] FR.1, op. cit., p. 321.

[369] Ibidem.

– iar unde e Duhul Sfânt sunt şi faptele vii ale credinţei şi ale dragostei.

În „inima iubitoare de Dumnezeu”, „nu poate zăbovi…gândul urât”[370] (adică nu poate rămâne mult timp), spune Sfântul Marcu, şi aceasta, pentru ca să arătăm, că iubirea de Dumnezeu este o energie, care alungă energia rea a păcatului, a patimii. Iubirea ce se naşte din credinţă e o iubire, ce nu suportă lâncezeala şi nici murdăria păcatului.

Şi, de aceea, iubirea urmăreşte să-şi „unească voia sa cu Dumnezeu”[371]şi să promoveze „lucrarea după Dumnezeu”[372], adică toată fapta bună, pentru a descoperii, în noi, „mila şi dreptatea şi înţelepciunea lui Dumnezeu”[373].

3. Păcatele şi Providenţa dumnezeiască în sinuosul drum al mântuirii

Dacă fapta bună e aceea, care vizează pe Dumnezeu, păcatul e înţeles de Sfântul Marcu ca o aglutinare negativă a vieţii interioare a omului. El, păcatul, intervine în om ca „un întuneric” sau ca „o ceaţă a sufletului; ce se lasă din gânduri, din cuvinte şi din fapte rele”[374].

Dar păcatul nu forţează voinţa celui ce primeşte atacurile sau momelile demonice, ci el e acceptat de om, împotriva lui însuşi, ca o „auto-condamnare şi o auto-pedepsire”[375]. Omul, prin păcat, se auto-exclude din viaţa ca trăire în Duhul Sfânt. În loc să ne găsim scuze pentru relele săvârşite de către noi, Sfântul Marcu ne îndeamnă la o „pocăinţă corespunzătoare cu greşeala”[376].

---

[370] Ibidem.
[371] Idem, p. 333.
[372] Idem, p. 339.
[373] Idem, p. 342.
[374] Idem, p. 343.
[375] Christos Yannaras, *Libertatea Moralei*, trad. de Mihai Cantuniari, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2002, p. 31.
[376] FR. 1, vol. cit., p. 318.

Păcatul are nevoie de pocăință iar pocăința e un semn al ruperii de trecut, un indiciu al sănătății duhovniceşti, când ea devine cotidiană în noi. Ca să-ți dai seama de păcat, ca să te ridici din păcate, eşti ajutat de Dumnezeu.

Sfântul Marcu ne spune: „mai întâi harul trezeşte în chip dumnezeiesc conştiința”[377] şi această trezire din păcat – o adevărată înviere spirituală din morți – devine o căință acută, care umple tot sufletul, ce până acum câtva timp era plin de noaptea păcatului.

Dar păcatul nu se face numai de la o anumită vârstă, ci chiar din prima zi a naşterii. Ne învățăm cu moliciunea, cu saturația excesivă, cu pofta şi iritarea, încă de când creierul şi facultățile cognitive nu ne sunt total dezvoltate. Aflăm răul de prea devreme şi îi conştientizăm amplitudinea în noi înşine, numai în momentul când începem, să luptăm – duhovniceşte – cu propriile noastre patimi.

Tocmai de aceea, Sfântul Marcu precizează foarte pertinent faptul, că: „gândurile fără de voie răsar din păcatul de mai înainte; iar cele cu voia, din voința liberă. De aceea, cele din urmă sunt pricinile celor dintâi”[378].

Pentru autorul nostru, există mai multe rețete duhovniceşti, dintre care, una dintre cele mai importante este răbdarea necazurilor[379]. Spune el: „Cel ce se lasă povățuit de bunăvoie prin necazuri, nu va fi stăpânit de gândurile fără voie”[380], pentru că „întâmplările dureroase vin asupra noastră pentru păcatele făcute mai-nainte”[381].

Când spunem că suntem în încercări, spunem de fapt, că ne aflăm în necazuri neaşteptate de către noi[382]. Îngânduraţi pentru o mie de lucruri, ne dorim linişte şi înțelegere, dar, deodată intrăm în situații existențiale neprevăzute, în situații în care nu prea ştim

---

[377] Ibidem.
[378] Idem, p.337.
[379] FR. 1, op. cit., pp. 331, 334, 340.
[380] Idem, p. 340.
[381] Idem, p. 332.
[382] Idem, p. 339.

cum să acționăm. Problema importantă a încercărilor nu e aceea *de ce vin* tocmai acum, ci *din ce cauză* vin în viața noastră.

Ele vin din iconomia lui Dumnezeu, din purtarea Sa de grijă, mult prea iubitoare, față de noi.

Sfântul Marcu spune – în paragraful al-72-lea – că nu trebuie să respingem nicicând învățătura (şi durerea e învățătură!) pentru că, „iconomia lui Dumnezeu e mai folositoare ca înțelepciunea noastră”[383].

Dumnezeu ne vorbeşte prin oameni, prin lucruri, prin evenimente. Glasul Său trebuie perceput cu o inimă blândă, dar atentă. Ceea ce trăim până la urmă – rău sau bun – ne este spre folos, pentru că, în căutarea mântuirii noastre cu întreaga noastră ființă, tot ce trăim, poate fi valorificat duhovniceşte.

Durerea sau bucuria, tristețea sau atacul – uneori aproape insuportabil – al patimilor de tot felul, cât şi înțelegerea celorlalți, cu smerenie şi dragoste sfântă, ne fac să simțim, că nu suntem singuri, dacă privim totul în relație Dumnezeu.

Stând sub „degetul arătător” al Providenței, înțelegem că iubirea Lui ne mustră uneori, pentru că suntem fii adevărați şi nu nelegitimi. Durerea, ca mijloc de înnobilare a omului, cu răbdarea şi aşteptarea voii lui Dumnezeu, ne sporeşte viața şi nu e un factor de împuținare al ei.

Spune Sfântul Marcu – apropo de faptul perceperii durerii – : „Fiecare întâmpină ceea ce îi vine, după ideea sa. Dar numai Dumnezeu ştie cum i se potriveşte fiecăruia ceea ce îi vine”[384].

Şi aceasta, deoarece mântuirea personală nu e un „program de desăvârşire” al meu, individualist şi autonom, ci o povățuire părintească a mea de către Dumnezeul iubirii mele, Care mă vrea *unic* şi, în acelaşi timp, cu conştiința că eu sunt *mai jos*, decât întreaga făptură, datorită alergării mele după întunericul patimilor.

---

[383] Idem, p. 311.
[384] Ibidem.

La Sfântul Marcu, nu eu sunt acela, care *mă mântui*, ci Dumnezeu e Cel, Care *mă ajută să învăț* să mă mântuiesc. El ştie ce întorsătură va lua un anumit eveniment din viața mea. El ştie că păcatele pot deveni motivul unei schimbări bruşte, dar sfințitoare şi că o faptă bună, dimpotrivă, poate să-mi alimenteze orgoliul şi infatuarea mea. Eu îmi dau cu părerea despre evenimentele vieții mele atunci când le trăiesc, dar numai ulterior, percep efectele lor benefice.

Trebuie să primesc, să accept tot ce mi se „întâmplă”. Deşi nu suportăm ideea „întâmplării” – deoarece e o teoretizare fatalistă a vieții – folosim aici termenul cu înțelesul de : „tot ce îmi e dat, de Dumnezeu, să trăiesc”.

Sfântul Marcu va folosi şi el această formulă, însă cu accepțiunea pe care şi eu i-am dat-o: „trebuie să mulțumim lui Dumnezeu pentru toată întâmplarea”[385].

Evenimentele vieții, dacă sunt privite duhovniceşte de către fiecare dintre noi, nu mai sunt simple *euforii* sau *chinuri* ale vieții, ci momente de epectază.

În loc să fiu saturat de materialitatea ce mă înconjoară sau să fiu „un tiran, care trăieşte într-o lume de ficțiuni şi de halucinații”[386], trăiesc încercarea, cruda vedere a neputinței mele, ca un „necaz cu folos”[387].

Dumnezeu nu mă încearcă, ca să-I dovedesc Lui, că sunt neputincios şi nici ca să le arate altora, că eu sunt slab, asemenea unui fir de păianjen, ci pentru mine, în favoarea mea, ca să-mi dea mie „prilejuri pentru o credință desăvârşită”[388].

Păcatul se dovedeşte, în cele din urmă, o alegere benevolă. El este o alegere a mea şi nu un act inconştient. Chiar dacă eu nu îi percep foarte sigur urmările sau chiar, dacă nu ştiu ce înseamnă, în mod integral, „a păcătui”, din punct de vedere ortodox,

---

[385] Idem, p. 339.

[386] Nikolai Berdeaev, *Despre sclavia şi libertatea omului*, trad. de Maria Ivănescu, Ed. Antaios, 2000, p. 62.

[387] FR 1, op. cit., p. 339.

[388] Ibidem.

păcatul e tot atât de viu şi de distructiv, deoarece e o „aplecare a voinței"[389], spre un „nimic" pe care îl doresc.

Mulți nu ştiu, că un anume păcat e păcat, dar ființa lor se răzvrăteşte împotriva acestei alegeri greşite. Uneori mintea nu poate percepe toate atacurile demonice, însă inima e mult mai atentă la asemenea prezențe neliniştitoare.

Adâncul inimii, pacea inimii e semnul că avem o luptă susținută – la nivelul minții, dar şi al inimii – cu orice prezență satanică, pe când nervozitatea – pe care nu o prea băgăm în seamă – e semnul, că suntem purtați de pofte „fie la dreapta, fie la stânga"[390].

Nu intrăm acum în detalii amănunțite despre repartizarea păcatelor, dar un studiu amănunțit al păcatelor, cât şi al virtuților e mai mult decât necesar, pentru fiecare creştin-ortodox în parte.

Mai înainte de a ne considera, în mod ilicit, „persoane normale" sau "integre", trebuie să facem un studiu comparativ al realității vieții noastre, în concordanță cu sfătuirile aflate în cărțile Sfinților Părinți, pentru ca să conştientizăm, că persoana noastră – baremul nostru axiologic – nu are fundamente reale.

Lucrarea de providențiere a noastră de către Dumnezeu e o înaintare smerită spre voia Sa. A accepta să fii *al lui Dumnezeu* şi să nu te temi de nimic, înseamnă, de fapt, a te încredința Lui prin rugăciune[391]. Având mintea ținută strâns „de nădejdea în El"[392], putem să privim toate examenele vieții, ca momente de înaintare în smerenie şi în dragoste.

Necazurile sunt foarte pozitive din punct de vedere duhovnicesc. Adevăratele inimi sensibile şi atente la viața lor duhovnicească, consideră lipsa ispitirilor şi a necazurilor, ca semne de depărtare de Dumnezeu.

---

[389] Ibidem.
[390] Ibidem.
[391] Idem, p. 334.
[392] Ibidem.

Când Domnul ne-a spus: „în lume necazuri veți avea” (In. 16, 33), nu ne-a arătat că vom avea, din când în când şi „necazuri”, ci ne-a precizat faptul, că necazurile sunt la ordinea zilei, dar că aceste necazuri, nu vor putea să ne stingă văpaia dragostei noastre, dacă vom fi întru El şi vom îndrăzni întru El.

Răbdarea necazurilor subțiază sufletul, îl face mult mai suplu vizavi de oameni, de natură şi, în primul rând, de Dumnezeu Însuşi. Spune Sfântul Marcu: „Înțelepciunea nu stă numai în *a cunoaşte* adevărul din înălțimea naturală, ci şi în *a răbda* răutatea celor, ce ne fac nedreptate, ca pe a noastră proprie”[393].

Înțelepciunea, ca dialectică a minții, nu conține şi rezultatele experienței personale. Răbdarea răutății altora, răbdarea intemperiilor de tot felul, răbdarea propriilor noastre patimi ne procură o înțelepciune a experienței. Cei ce rămân la “înțelepciunea” simplei citiri „se umflu de mândrie”, pe când, cei „ce au ajuns” la înțelepciunea practică „au dobândit smerenie în cugetare”[394].

Smerenia, ca observare a limitelor noastre, e cel mai mare bine. Începătorii în viața duhovnicească se aventurează spre minuni şi extaze, spre practici ascetice severe şi necruțătoare, pe când experiența acumulată în timp, te duce la smerenie, la înțelegerea faptului, că nu poți să realizezi tot ce-ți propui, ci numai ceea ce te lasă Dumnezeu să realizezi.

„Umilirea sufletului şi necazurile trupului”[395] sunt două particularități ale mântuirii personale, pe lângă credința, ca înțelegere a celor duhovniceşti şi a faptelor bune, izvorâte din iubirea de Dumnezeu şi de aproapele.

Însă, mântuirea noastră nu se reduce doar la atât. Prezența Sfântului Duh e aceea, care strânge toată ființa noastră şi exprimările ei la un loc şi dă sens transcendent vieții noastre duhovniceşti.

---

[393] Idem, p. 339.
[394] Idem, p. 340.
[395] Ibidem.

4. Prezența Sfântului Duh în om şi câteva aspecte ale dreptei cugetări

Una dintre cele mai tergiversate realități ale vieții duhovniceşti în lumea de astăzi este prezența Sfântului Duh în noi înşine. Refuzându-se din start ideea, că numai Biserica Ortodoxă e singura şi reala Biserică a lui Hristos şi că Duhul Sfânt e numai aici, peste Trupul lui Hristos, relativismul eclesial al ecumenismului mondializat propune o existență a Lui la nivel pan-uman, fără semne dogmatice, experențiale sau eclesiologice.

O încercare de a polemiza cu o asemenea idee aberantă, ni se pare gratuită. Şi aceasta, deoarece noi nu urmărim în cercetările noastre teologice să acoperim o minciună, în esență, *erezia*, ci căutăm să prezentăm realitatea prezenței lui Dumnezeu în oameni, ca pe un dat firesc al adevăratei Biserici.

Dreapta credință insuflă şi dreapta viețuire iar acestea două, se leagă de prezența Sfântului Duh în creştinul ortodox.

Când ni se predă *Dogmatică*, nu ni se spune, în mod subliniat, accentuat, faptul, că aceste adevăruri ale Ortodoxiei au fost înțelese şi exprimate în Sfântul Duh de către Sfinții lui Dumnezeu şi că întocmai ni se predă, după cum, atunci când ni se predă *Morală*, nu ni se spune, care e *fundamentul real* al faptelor noastre bune, în speță, despre lucrările Sfântul Duh în persoana noastră şi nici, unde vom ajunge, în mod real, noi înşine. A spune „ne îndumnezeim”, fără a arăta *cum*, nu înseamnă decât un cuvânt *abscons*, ca să nu spun *gol de conținut*.

De aceea, Sfântul Marcu ne prezintă pe Duhul Sfânt nu în modul minunat al venirii Sale în noi, ci prin intermediul „roadelor Sale”[396].

În comparație cu alți Sfinți Părinți, Sfântul Marcu nu vorbeşte aproape deloc de prezența ca *extaz*,

[396] Idem, p. 322.

ca *vedere* a Sfântului Duh, ci, mai mult, de prezența Sa sacramentală. Pentru el, firea noastră e „ridicată la locul mai presus de fire”[397], în Sfântul Duh, fără însă a se referi la faptul, că toți cei botezați ajung să cunoască roadele Duhului Sfânt numai, dacă se angajează efectiv în asceza ortodoxă.

La Sfântul Botez – dacă cineva „s-a botezat după dreapta credință”[398] – primim „tainic tot harul”[399].

Harul dumnezeiesc e legat de un botez ortodox şi nu de orice fel de botez. Ar trebui să reținem acest lucru!

Primirea harului însă, va deveni evidentă „prin lucrarea poruncilor”[400] şi, bineînțeles, această împlinire a poruncilor nu se poate face în afara dreptei învățături a Ortodoxiei, dacă întru ea am primit tot harul.

Credința, botezarea în dreapta credință ne procură harul, dat nouă în dar de către Dumnezeu iar înțelegerea faptului, că am primit pe Duhul Sfânt în noi, se face printr-o asceză cu dreaptă cugetare.

Împlinirea poruncilor nu trebuie să ducă la conştiința unui palmares de fapte bune, ci rolul faptei bune e acela de a aduce în om „mângâiere după mulțimea durerilor inimii”[401]. Această „mângâiere” nu are nimic de-a face cu bucuria pătimaşă a iubirii de sine sau a orgoliului, ci ea indică faptul, că Sfântul Duh e Acela, Care îl îndreptează pe om, însă nu în afara efortului propriu.

Privit din acest unghi de vedere, titlul tratatului de care ne ocupăm, ne devine mai clar. Cei care-şi închipuie că se îndreptează prin propriile lor fapte, fără aportul real şi foarte evident în om al Sfântului Duh, se înşală.

Faptele trebuie făcute cu o judecată dreaptă iar judecata dreaptă constă în aceea, că faptele trebuie să

---

[397] Ibidem.
[398] Ibidem.
[399] Ibidem. Această idee a fost discutată mai pe larg de Sfântul Marcu, în tratatul său: *Răspuns acelora, care se îndoiesc despre Dumnezeiescul Botez.*
[400] Ibidem.
[401] Ibidem.

ducă la intensificarea Sfântului Duh în noi, până la dobândirea virtuților enumerate la I Cor., cap. 13.

Problema cea mai spinoasă e aceea, dacă ştiu cum arată Sfântul Duh din mine. În jurul acestei chestiuni s-au iscat multe neînțelegeri, deşi lucrurile sunt sigure. Odată cu trecerea timpului şi prin privirea atentă la viața unui astfel de om, ce trăieşte în Sfântul Duh, se observă corectitudinea, înălțimea morală şi puterea duhovnicească a propriei sale vieți.

Sfântul Marcu numeşte pe „cel ce priveghează, rabdă şi se roagă nestrâmtorat”, ca pe unul ce „se împărtăşeşte, în chip vădit, de Duhul Sfânt”[402].

Viața lui, călăuzită de o dreaptă înțelegere a vieții duhovniceşti, arată pe Sfântul Duh, ca pe Acela ce merge împreună cu acela, care ştie să discearnă bine lucrurile.

Sfântul Duh nu e în inima frivolă, pripită, în inima care ignoră detaliile vieții cuvioase şi care neagă adevăruri evidente, tradiționale, după cum nu e nici în aceia, care nu vin smeriți şi fără preconcepții, ca să se împărtăşească din izvorul vieții şi al înțelegerii ortodoxe.

Spre exemplu, nu poți nega viața unui Sfânt sau aspecte ale vieții sale, fără a nega pe Sfântul Duh, prin Care acesta şi-a sfințit viața. O negare, fie chiar şi pentru o clipă, în inima noastră, a totalității vieții unui Sfânt e un păcat împotriva Sfântului Duh, a Aceluia, Care viază în robul lui Dumnezeu.

În viața duhovnicească orice neştiință sau păcat strică profilul adevăratei vieți ortodoxe. *A fi ortodox* înseamnă *a lupta să fii în Duhul Sfânt* şi *să vezi prin Sfântul Duh, cum să-ți trăieşti viața*.

Deşi, pentru mulți, asemenea discuții țin numai de studiile teologice, pentru anumiți oameni ele sunt realități cotidiene, care formează însăşi viața duhovnicească ortodoxă.

Ortodocşii stau întotdeauna într-o încordare existențială. *Privegherea* nu e numai o *noțiune*

---

[402] Idem, p. 323.

liturgică, ci, mai ales, *o componentă a vieții duhovniceşti*.

Priveghezi ca să nu fi mişcat „de vreo plăcere”[403] sau de „răscoala patimilor”[404]. Priveghezi, dar cu dreaptă cugetare. Calea mea de mijloc o intuiesc cu ajutorul Sfântului Duh şi înțeleg să acționez într-un anume fel, ținând cont de multele porunci şi încuviințări evanghelice şi patristice. Nu am de ales numai între *bine* şi *rău*, ci şi între *multele niveluri* ale *binelui* şi *ale răului*. Căci *răul* şi *binele* nu sunt două realități *brute*.

Problema alegerii, de multe ori, nu e atât de simplă. Ca să alegi ceva trebuie să vezi şi perspectiva viitorului, nu numai a prezentului. Dar alegerea trebuie să fie şi în acord cu trecutul meu şi nu fără a cere şi sfatul altora. Chiar dacă, uneori, suntem siguri de o anumită idee, în Ortodoxie, cel mai bun lucru e să întrebi şi pe alții.

Dreapta cugetare proprie nu exclude sfatul iar acesta, nu este întotdeauna negativ, ci poate lărgi sfera interpretării tale.

„Lucrările Duhului”, spune Sfântul Marcu, nu trebuie cerute „înainte de împlinirea poruncilor”[405]. Ele vin de la sine, dacă există o viețuire ortodoxă. A cere pe Sfântul Duh, având o viață păcătoasă, înseamnă a avea, o foarte proastă înțelegere a vieții sfinte.

Cei pe care Sfântul Marcu îi are în vizor în tratatul său, afirmau, că: „Nu putem face binele, dacă nu primim în chip simțit harul Duhului”[406]. Părintele profesor Dumitru Stăniloae, într-o notă la traducerea textului Sfântului Marcu spune, că această învățătură e una mesaliană şi că Sfântul Marcu le răspunde, cu alte cuvinte, că „harul ne este dat ca putere, dar transformarea acestei puteri în fapte atârnă de noi”[407].

---

[403] Idem, p. 320.
[404] Ibidem.
[405] Idem, p. 318.
[406] Ibidem
[407] Idem, n. 58, p. 501.

Cei care nu conlucrează cu Sfântul Duh renunță la „puterea”[408] Sfântului Duh, adică la puterea de a lupta împotriva patimilor din noi înşine.

Harul trezeşte conştiința la pocăință[409], dar se află şi în învățătura ca sfat a altora[410]. El „se iveşte în cuget şi prin citire”[411], dar ne poate învăța şi „prin cugetarea naturală despre adevărul lui”[412]. Însă, trebuie să cugetăm drept despre toate aceste prezențe ale sale.

Privirea dreaptă, în conformitate cu tot ceea ce ştim despre Dumnezeu şi despre istoria Sfintei Sale Biserici, trebuie să ne călăuzească paşii pretutindeni.

Vocația ortodoxului nu este aceea de a se îndrepta *oricum* spre moarte, ci *împreună* cu Hristos şi *cu* Sfântul Duh, cu întreaga Sfântă Treime spre viața veşnică.

*

Deşi am încercat să dezbatem realitatea mântuiriipersonale în acest studiu, ea rămâne totuşi o taină, cu toate că putem să-i surprindem unele aspecte, chiar esențiale. Mai presus de orice, mântuirea fiecăruia dintre noi e o problemă personalo-eclesială, care are repercusiuni nebănuite, atât pentru noi, cât şi pentru întreaga Sfântă Biserică.

Sfântul Marcu vorbeşte simplu, dar adânc, despre această *taină personală*. Adâncirea teologiei sale se propune de la sine, deoarece ea ne luminează multe dintre frământările noastre acute.

Însă exigențele ei trebuie împlinite întocmai, căci „cuvântul lui Hristos descoperă mila şi dreptatea şi înțelepciunea lui Dumnezeu şi toarnă, prin auz, puterea lor, (numai n.n.) în cei ce ascultă cu plăcere”[413].

---

408 Idem, p. 318.
409 Ibidem.
410 Ibidem.
411 Ibidem.
412 Ibidem.
413 Idem, p. 342.

Despre vederea lui Dumnezeu la ortodocşi şi romano-catolici[414]

1. Prolegomena

Când discutăm despre *cunoaşterea lui Dumnezeu* ar trebui ca, în primul rând, să vorbim despre *revelarea directă* a lui Dumnezeu către oameni, mai pe scurt de *vederea lui Dumnezeu*.

Însă se preferă, adesea, o discuție despre cunoaşterea lui Dumnezeu, care pleacă de la perceperea lumii pentru a gândi pe Ziditorul ei sau de la Revelația dumnezeiască şi nu de la ceea ce reprezintă certitudinea adevărată, personală a existenței lui Dumnezeu.

Cu alte cuvinte se caută, mai ales, o punere în discuție, de ordin general, a *cunoaşterii lui Dumnezeu*, pentru a se vorbi sau nu după aceea, despre *vederea harică a lui Dumnezeu*.

2. Vederea lui Dumnezeu în Catehismul romano-catolic: sublinieri şi dezacorduri

Catehismul romano-catolic[415], deşi începe cu tema cunoaşterii lui Dumnezeu nu alocă un paragraf vederii lui Dumnezeu, ci găsim citate, aruncate pe ici pe acolo, despre acest subiect.

În paragraful: „Năzuința spre Dumnezeu” apare ideea, că „năzuința spre Dumnezeu este înscrisă în inima omului”[416], că Dumnezeu îl trage pe om la Sine, că omul este o ființă religioasă[417], că Dumnezeu nu e departe de niciunul dintre noi iar, în procesul de

---

[414] Studiu scris în timpul studiilor noastre doctorale.

[415] *** *Catehismul Bisericii Catolice*, Ed. Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, 1993, cf. textului latin din 1992, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano.

[416] Idem, p. 21.

[417] Ibidem.

cunoaştere a lui Dumnezeu nu contează, decât „întregul efort al inteligenței, voință dreaptă, „inimă curată” şi, de asemenea, mărturia celorlalți, care să-l îndrume în căutarea lui Dumnezeu”[418].

Am fi tentați să credem, că această cunoaştere a lui Dumnezeu e un efort pur uman, fără prea multă implicare dumnezeiască.

Dar, aşa cum sunt de părere şi autorii francezi ortodocşi, ai răspunsului ortodox contra acestui catehism, problema vederii lui Dumnezeu e soluționată în paragraful 1023, prin poziția papei Benedict XII, care conform ed. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitiorum et declarationum de rebus fidei et morum*, 1000, toți Sfinții şi toți cei mântuiți „au văzut şi văd esența divină cu o viziune intuitivă şi chiar față în față, fără mijlocirea niciunei făpturi”[419].

Poziția papei Benedict al XII e una eretică, pentru că e doctrina lui Eunomie, „care credea că Dumnezeu le-a revelat oamenilor esența Sa profundă”[420]. Dar, din această poziție eretică, nu transpare şi modul, cum cei, încă în viață, Îl văd pe Dumnezeu.

Avem, dintr-o dată, ideea de *vedere a esenței divine* iar, pe de altă parte, ideea de *viziune intuitivă* şi, mai ales, *față către față*. Omul e cel care vede. El iese în prim-plan, fără să fie anunțată poziția harului în această situație.

Cred că la acest lucru se gândea părintele diacon Ică jr., când afirma, că viziunea catolică „este prea antropologică şi umanocentrică pentru Ortodoxie”[421].

Vederea directă a lui Dumnezeu suspendă teologia Treimii şi se opreşte la o abordare

---

[418] Idem, p. 22.
[419] Idem, p. 228.
[420] PS. Photios, Arh. Philarète şi Părintele Patric, *Noul Catehism catolic contra credinței Sfinților Părinți. Un răspuns ortodox*, trad. de Marilena Rusu, Ed. Deisis, Sibiu, 1994, p. 103.
[421] Cf. studiului introductiv: *Sensul exemplar al unei vieți şi opere: lupta pentru teologie*, în Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. de Maria Cornelia Oros, studiu introd. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. XXXI.

substanţialistă a lui Dumnezeu, în care esenţa divină pare să fii absorbit Treimea de persoane.

Deşi nu ne-am fi aşteptat la abordarea vederii lui Dumnezeu în cadrul discuţiei despre misiunea Bisericii, *Catehismul romano-catolic* ne surprinde iarăşi: „scopul ultim al misiunii nu este altul, decât a-i face pe oameni să participe la comuniunea, care există între Tatăl şi Fiul în Duhul lor de iubire”[422].

Autorii *Răspunsului* vin şi punctează foarte pertinent împotriva acestei afirmaţii: „Comuniunea cu Treimea la care suntem chemaţi nu este cea care este între Persoanele divine”[423].

Dar gafa enormă, pe care o ridiculizează, pe drept motiv, aceşti apărători ai Ortodoxiei apare în paragraful 260 al *Catehismului*.

Aici se spune, că „scopul ultim al întregii iconomii divine este intrarea tuturor creaturilor în unitatea desăvârşită a Preafericitei Treimi”[424], comentând astfel In. 17, 21-23.

Însă eroarea apare în teologia catolică, pentru că nu se face distincţia între *esenţa lui Dumnezeu* şi *harul dumnezeiesc necreat*, pe care îl văd ortodocşii în extaz.

Ortodocşii francezi au motiv de glumă: „Altfel spus, creaturile vor deveni Dumnezeu prin esenţă, pentru că ele vor intra în Tri-unitatea divină: câinii, muştele, păsările…un prisos de dumnezei, care ar face să pălească păgânismul şi hinduismul”[425].

Pentru un răspuns lapidar la întrebarea: „Care e poziţia *Catehismului romano-catolic* despre vederea lui Dumnezeu?”, putem răspunde: aceasta se poate constata analizând paragrafele 1023, 850 şi 260, pe lângă alte afirmaţii, care mai pot exista şi au scăpat atenţiei noastre. Această citire descendentă a surselor,

---

[422] Cf. papa Ioan Paul al II-lea, *Redemptoris Mater* 32, apud. ****Catehismul Bisericii Catolice*, Ed. Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, 1993, op. cit., p. 195.

[423] PS. Photios, Arh. Philarète şi Părintele Patric, *Noul Catehism catolic contra credinţei Sfinţilor Părinţi. Un răspuns ortodox*, op. cit, p. 104.

[424] Cf. *** *Catehismul Bisericii Catolice*, Ed. Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, 1993, op. cit., p. 67.

[425] PS. Photios, Arh. Philarète şi Părintele Patric, *Noul Catehism catolic contra credinţei Sfinţilor Părinţi. Un răspuns ortodox*, op. cit, p. 104.

pe care o propunem, asigură o traiectorie reală înțelegerii.

3. Teologia ca proiect vast şi necesitatea de a fi întotdeauna actual

Cartea lui Lossky, citată anterior şi anume „Vederea lui Dumnezeu” e o trecere în revistă, sintetică, a câtorva puncte de vedere a unor teologi catolici şi a celor mai reprezentativi Sfinți Părinți şi Scriitori bisericeşti.

Pentru timpul prezent considerăm însă, că lucrarea teologului rus este insuficientă şi trebuie o investigație mult mai profundă a subiectului şi mult mai vastă.

Dar, până la împlinirea acestui deziderat al inimii noastre, evidențierea unor citate patristice este lucrul cel mai bun cu putință. Discutarea fiecărui text despre vederea lui Dumnezeu e importantă pentru punerea în relief a datelor care se găsesc aici.

Exagerările apar atunci, când un subiect anume nu e bine cunoscut şi ne pronunțăm în necunoştință parțială față de acest subiect.

Spre exemplu, părintele Ică jr. se pronunță pentru o privire deformată a vederii lui Dumnezeu la Fericitul Augustin, în *De Trinitate*, PL 42, col. 845-886, în cărțile II şi III şi în cartea a XII-a din *De Genesi ad litteram*, PL. 34, col. 453-486[426].

Cititorul nu poate să spună nici *da* şi nici *nu* în această problemă, până nu cercetează şi el acele texte, mai ales pentru faptul, că ele nu au fost prezentate şi nici discutate în articolul introductiv, ci doar…citate.

Putem cădea în capcana falsului sau a deformării adevărului dând crezare unei opinii, care nu ştii dacă e *bună* sau *rea*, dar *pare bună*, dacă nu confruntăm (pe cât se poate) trimiterile acelui autor la anumite texte, cu

---

[426] Cf. studiului introductiv: *Sensul exemplar al unei vieți şi opere: lupta pentru teologie*, în Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, op. cit., p. XLVI.

textele respective. Sau, chiar dacă am avea textele citate, ele trebuie văzute în context sobornicesc, confruntându-ne opiniile cu opiniile altor teologi şi oameni ai Bisericii.

Părintele Ică jr. scrie că „fides – intellectus (speculatio) – visio beatifica nu e însă o teologie, ci o „filozofie creştină”, un intelectualism, un pietism ori moralism creştin, o practică socială sau, chiar, mai nou, „textuală””[427].

Dar acestea sunt concluziile la care dânsul a ajuns, fără ca să ne ajute, ca să ajungem şi noi, cititorii, la ele. De ce? Pentru că nu a prezentat textele şi nu le-a dezbătut, punct cu punct, în faţa noastră.

Noi nu le putem nega dar, pentru a le înțelege, trebuie ca şi noi înşine să le studiem, pentru a ajunge la o părere personală despre acest subiect: vederea lui Dumnezeu în teologia romano catolică.

4. Necunoaşteri, inconsecvențe, intuiții

Din textul lui Lossky aflăm, că decretul papal referitor la vederea *esenței* lui Dumnezeu, al papei Benedict al XII-lea a fost dat în 1336[428].

Cine a fost acest papă? De ce a dat tocmai acum acest decret „dogmatic” şi de cine a fost influențat?

Acestea sunt întrebările pe care ni le punem la această dată şi nu avem încă un răspuns la ele.

După ce discută despre acest papă, profesorul Lossky ne prezintă opinia lui Toma d'Aquino (pe care Lossky îl numeşte „sfânt”, dar îl contestă: una dintre ironiile literaturii noastre teologice), deşi Toma era primul în progresie istorică.

Intuim la această dată, că nu Toma e cel care a inițiat vederea esenței lui Dumnezeu în teologia catolică. Dar cunoştințele noastre, personal, despre teologia catolică post-schismatică sunt extrem de

---

[427] *Cf.* p. XLVIII.
[428] Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, op. cit., p. 3.

insuficiente. Avem nevoie de o sursă, care să ne dea, în mod riguros, progresia spre această idee a teologiei catolice. Dar care este această sursă?

5. Derapajul teologic în materie de triadologie şi câteva aprecieri din punct de vedere ortodox

Guillaume de Saint-Thierry ne-a atras atenția asupra sa. Am tradus câteva pasaje din comentariul său la *Cântarea Cântărilor*[429].

Autorul nostru intra în mănăstire în 1135: avem deci un autor catolic din secolul al XII-lea[430].

O poziție a lui despre har: „harul dă sentimentul de cucernicie (*affectu pietatis*), acea bună metodă de exprimare a laudei, acea frumusețe din afară a perfecțiunii; harul, într-un cuvânt, chipul lui Dumnezeu.

Omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, ca să aducă prin credincioşie amintirea lui Dumnezeu în cunoştința sa, predispus la aceasta printr-o cunoaştere smerită a iubirii şi condus printr-o arzătoare şi plăcută dragoste, care se posedă în bucurie, el realizând aici o definiție a animalului rațional.

Şi în aceasta constă, prin urmare, frica de Dumnezeu şi ascultarea de poruncile Sale, care constituie întregul om. Şi acesta este chipul şi asemănarea lui Dumnezeu în om”[431].

Autorul nostru vede harul, ca fiind acela care creează în suflet sentimentul de evlavie, prin care omul simte să laude pe Dumnezeu. Iar lauda adusă lui Dumnezeu e frumusețea din afară (sau care se revarsă în afară?) a perfecțiunii.

El pune semnul egal între *har* şi *chipul lui Dumnezeu* din om. Dar, dacă harul se retrage, omul ce

[429] Cf. Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, texte latin, introduction et notes, de J. – M. Déchanet, O. S. B., traduction française de M. Dumontier, O.C.S.O., en *Sources Chrétiennes*, No 82, Paris, 1962.

[430] Idem, p. 7.

[431] Idem, p. 208-209.

face: pierde chipul lui Dumnezeu, statutul său fundamental, acela de creatură a lui Dumnezeu?

Ascultarea de Dumnezeu şi împlinirea poruncilor Sale e desemnată drept dobândirea asemănării cu Dumnezeu şi, s-ar părea, că iarăşi avem o biruinţă pur umană, care poartă numele de: „asemănarea cu Dumnezeu”.

Numai că, în capitolul al 4-lea, autorul nostru vorbeşte despre ceea ce se petrece în interiorul omului sub influenţa harului:

„Iluminările, prin har, ei le râvnesc printr-un efort reciproc şi serios: dragostea vivifică raţiunea şi raţiunea clarifică dragostea (*amor vivificat rationem, et ratio clarificat amorem*); privirea lor devenind o privire de porumbel: simplă pentru contemplaţie, prudentă prin propria-i pază.

Niciodată nu se poate face o colaborare loială, fără aceşti doi ochi: în contemplaţie, acţiunea este înaintea a tot ce este dragoste, raţiunea trecând în dragoste.

Ambele se transformă într-un fel de inteligenţă spirituală şi dumnezeiască, care transcende şi absoarbe toată raţiunea”[432].

După cum se poate înţelege de aici, iluminarea harică apare în cadrul tandemului dragoste / raţiune, rolul fiecărei capacităţi sufleteşti enunţate, fiind acela de a pune pe cealaltă în evidenţă.

Dragostea apare în acest context, ca cea care umple de eficienţă raţiunea, ca şi când raţiunea nu poate fi umplută de har, decât numai prin dragoste iar raţiunea, devenind o privire punctuală şi sigură asupra dragostei, poate să spună cum e de fapt dragostea, pe care o avem în mod personal.

Dar putem privi separate aceste două funcţii ale sufletului, în speţă *dragostea* şi *raţiunea*? În ce măsură poate umple dragostea raţiunea de viaţă şi în ce măsură raţiunea poate clarifica dragostea?

[432] Idem, p. 212-213.

Înțelegem, că referirea la efortul reciproc e mai puțin o relație divino-umană în contextul mântuirii proprii a omului şi mai mult o discuție despre raportul dintre *dragoste* şi *rațiune*, adică dintre faptul de *a iubi* şi faptul de *a gândi* al unui om.

Nu ne este clar totuşi, care e rolul harului în această întrepătrundere a dragostei şi a rațiunii. E cert însă, că autorul nostru vedea osmoza dintre *dragoste* şi *rațiune* ca o osmoză posibilă, numai că rațiunea e absorbită de dragoste în contextul iluminării. Iubirea are preeminență în fața rațiunii în acest context iluminativ.

În Ortodoxie însă, se pune problema vederii lui Dumnezeu ca ridicare a noastră, prin har, la această vedere şi nu se discută, în mod defalcat, despre rolul iubirii şi al rațiunii în acest moment. Şi aceasta, pentru că ortodoxul vede întregul om participând în mod real şi deplin la vederea lui Dumnezeu şi nu discută rolul unei părți din om separat de rolul altei părți a lui.

Este însă interesant subsolul acestei concepții a autorului romano-catolic, pentru că vorbeşte despre transformarea celor două facultăți ale sufletului uman, în altceva diferit de ele, în mod indistinct, la fel ca în context triadologic romano catolic, unde persoanele divine nu au concretețe ipostatică, ci se reabsorb în ființa una.

Dar facultățile sufletului uman nu sunt ceva perisabil. Nu se transformă nici rațiunea în voință şi nici voința în sentimente, ci toate trei, la un loc, constituie individualitatea sufletului uman, care conlucrează cu harul divin.

Déchanet spune, într-o notă a sa, că Guillaume revendică un rol negativ rațiunii umane, pentru că „nu atinge pe Dumnezeu, Care în ceea ce este El este de neatins”[433].

Pentru el „rațiunea care arde se transformă pe sine în dragoste”[434]. Şi, prin aceasta, se trece la „inteligența spirituală”, care depăşeşte tot ceea ce se poate spune şi face ca rațiunea să se piardă în

[433] Idem, p. 214, n. 1.
[434] Idem, p. 214-215.

experiența iubirii. Acest lucru reliefează inseparabilitatea unirii dintre rațiune şi dragoste, dintre cunoaştere şi ascultare în actul contemplației[435].

Constatăm aici debilitatea explicativă, atât a autorului romano-catolic, cât şi a comentatorului său contemporan nouă. Nu prea înțelegi ce se întâmplă într-un moment iluminativ, pentru că datele concrete despre experiența interioară a celui ce o trăieşte sunt confuze.

Continuăm cu un alt citat de la acelaşi autor: „Astfel, cel modelat se aseamănă cu Modelatorul, când omul vine să se ataşeze de Dumnezeu sau, într-un cuvânt, când el vine, ca unul frumos întru Frumusețe, ca bun întru Bunătate, făcându-se cu Dumnezeu un singur duh; de unde rezultă proporțiile propriei sale măsuri, care dau, prin forța credinței sale, luminarea propriei sale inteligențe şi propria sa capacitate de a iubi.

El este în momentul acela în Dumnezeu, prin har, ceea ce Dumnezeu este prin natură[436]. Fiindcă el devine, în cele din urmă, când harul este supraabundent, până la o pozitivă şi simțită experiență a acelui lucru[437] din Dumnezeu, întrucât este un lucru real.

Şi atunci, pe neaşteptate, şi printr-un mod cu totul nou, devine sensibil la simțirea dragostei iluminatoare, care trece peste orice închipuire a tuturor simțurilor trupeşti şi peste orice reflecție umană şi depăşeşte întreaga capacitate mentală, în afară de inteligența dragostei iluminatoare.

În această stare a acestui om al lui Dumnezeu, simțirea contactului cu acel ceva din Dumnezeu nu are nimic de-a face cu ceea ce cunoştea el ci, prin unirea iubitoare se naşte experiența fericită, întru asemănare conformă, simultană cu natura acelei impresii primite şi a acelei iubiri care asigură.

Deasupra planului sensibil, unde trupul este instrument, actul simțirii consistă într-o realizare în

---

[435] Ibidem.

[436] Cf. Idem, p. 218: „existens in Deo per gratiam, quod ille est per naturam". Textul în limba franceză e următorul: „il est alors, en Dieu; par grâce, ce que Dieu est par nature", cf. Idem, p. 219.

[437] Se referă la *esența* lui Dumnezeu.

duh, prin mijlocirea unei imagini mentale, de o reală asemănare cu obiectul simțit, aidoma cu natura pe care simțurile o recepteazā la obiectele sensibile"[438].

La începutul citatului se observă, că *asemănarea cu Dumnezeu* apare ca urmare a ataşamentului față de El. Dar continuarea citatului ne aduce o surpriză de proporții, pentru că unirea cu Dumnezeu este o unire cu esența lui Dumnezeu, punându-se semnul egal între *harul dumnezeiesc* şi *ființa lui Dumnezeu*.

Vorbim, aşadar, de un teolog romano-catolic din secolul al XII-lea şi despre ipoteza unirii cu ființa lui Dumnezeu.

Ființa lui Dumnezeu sau „acel lucru din Dumnezeu" e simțit de acela, care trăieşte o experiență fericită (fericitoare?).

Dragostea dumnezeiască e prezentată ca fiind aceea, care produce iluminarea în om. Dragostea lui Dumnezeu se întâlneşte, aşadar, cu dragostea noastră şi ea depăşeşte tot ce e în om, mai puțin inteligența dragostei iluminatoare, ceva foarte greu de înțeles pentru noi în această situație.

Trebuie să observăm faptul, că Guillaume nu vorbeşte despre vederea lui Dumnezeu, ci de *unirea* cu *ceva* din Dumnezeu.

Acuzația pe care o auzim adesea e că Sfântul Grigorie Palama a introdus *filosofia* în Treime, prin faptul că vorbirea despre harul dumnezeiesc necreat, pare un „atentat" la ființa simplă a lui Dumnezeu.

Dar aici, când discutăm despre unirea cu *o parte* din Dumnezeu, nu vorbim totuşi de un Dumnezeu „compozit" în catolicism?

Sau, nu confundăm *participarea* la Dumnezeu, prin har, cu *împărtăşirea*, imposibilă pentru toate creaturile, de *ființa* lui Dumnezeu, arogându-ne „dreptul" de a fi eterni, ca şi Treimea?

Iubirea asigură. Dar ce asigură? Îl asigură, probabil, pe om, de asemănarea cu Dumnezeu.

[438] Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, cit. ant., p. 216-219.

Aserțiunea cu imaginea mentală şi sfârşitul pasajului citat ne bagă iar în ceață.

Imaginea mentală (extatică?) e de o certă asemănare cu *ființa* lui Dumnezeu, căci aceea e „obiectul” simțit.

Extazul catolic e deci o *vedere a ființei* lui Dumnezeu, care rămâne imprimată, ca o imagine mentală în om.

Şi ea este atât de fixă şi de cuprinzătoare, încât autorul nostru o compară cu rămânerea în memorie a unui lucru din natură.

În concluzie, nu avem nimic clar despre extazul catolic. Ştim numai, că e *o împlinire în duh* şi că „vederea lui Dumnezeu se face prin simțurile dragostei, prin care a dorit Dumnezeu”[439].

Ideea fundamentală e că dragostea reprezintă calea prin care, Dumnezeu Se face cunoscut oamenilor, dar discutăm despre o dragoste *văzută în sine* şi nu despre dragoste *ca efort integral* al omului, care ne face proprii vederii extatice.

Puțin mai încolo, Guillaume dă încă un detaliu interesant: „inteligența iluminatoare, printr-o lumină venită de la El, este o condescendență a Lui, mai presus decât cunoştința (Ef. 3, 19)”[440].

Trag concluzia, că lumina venită de la El (greu de explicat de ce natură e lumina aceasta, dacă ea se confundă cu ființa Lui) reprezintă de fapt *conținutul* inteligenței iluminatoare.

Lumina ne întrece întreaga cunoştință. Ea este o milostivire a lui Dumnezeu față de noi, dar nu înțelegem ce e de fapt lumina care coboară.

Comentariul lui Guillaume e desemnat de cei care s-au ocupat de editarea lui ca un comentariu, cu precădere, moral[441].

---

[439] Idem, p. 218-219.
[440] Idem, p. 230-231.
[441] Idem, p. 13.

6. „Lumen Gentium”...şi lucruri pe care nu le putem accepta

Contactul direct cu „Lumen Gentium”[442] a fost decepționant, deoarece rămâne la un grad maxim de generalitate. Şi, cu toate acestea, vom observa anumite nuanțe ale sale.

Mai întâi, „Biserica este…semn şi instrument al unirii intime cu Dumnezeu şi al unității întregului neam omenesc”[443]. Cu alte cuvinte e semnul, că cei care sunt aici sunt uniți cu Dumnezeu şi, în acelaşi timp, ea instrumentează unirea cu Dumnezeu, o facilitează. Unitatea neamului omenesc e posibilă, dacă toți intră în Biserică (bineînțeles se referă la *Biserica Romano Catolică*). Ar fi trebuit să apară ideea de *posibil* în text, pentru că lumea nu se află în unitate la această dată.

O altă frază aduce în discuție Euharistia ca realizare a unității credincioşilor, fără să se conexeze acest lucru şi cu unitatea lor în credință: „prin sacramentul Pâinii euharistice este reprezentată şi realizată unitatea credincioşilor, care formează un singur trup în Cristos”[444].

Părintele Dumitru Stăniloae, într-un articol al său referitor la *problema intercomuniunii*, spune însă altceva:

„Euharistia nu menține şi nu restabileşte unitatea în credință, fără voința celor credincioşi de a realiza această unitate sau atâta vreme, cât odată cu comuniunea euharistică, cei ce o practică îşi afirmă deosebirile în credință”[445]. Deci singură Euharistia nu îi poate unii pe oameni, dacă ei nu sunt uniți în aceeaşi credință.

Mai departe găsim ideea, că Sfântul Duh sfințeşte necontenit Biserica[446]. Dar actul papal nu ne convinge

---

[442] *Lumina lumii*. Mai pe scurt: *LG*.
[443] LG I, 1.
[444] Idem, I, 3.
[445] Pr. Prof. D.[umitru] Stăniloae, *În problema intercomuniunii*, în rev. *Ortodoxia* XXIII (1971), nr. 4, p. 568.
[446] LG I, 4.

asupra faptului, că Sfântul Duh e o prezență constantă în Biserică, adică o prezență reală.

„Prin puterea Evangheliei, El întinereşte Biserica, o reînnoieşte fără încetare şi o duce la unirea desăvârşită cu Mirele ei”[447], lăsându-se la o parte Sfânta Tradiție, cu tot ce înseamnă ea şi cultul Bisericii, care alături de Sfânta Scriptură înnoiesc mereu inimile oamenilor.

În paragraful următor, Biserica „constituie pe pământ germenul şi începutul”[448] Împărăției Cerurilor, fapt pentru care „se socoteşte exilată şi de aceea caută şi doreşte cele de sus”.[449]

Credincioşii caută să iasă din timp, cu alte cuvinte, se simt singuri aici, părăsiți, deşi noi, ca ortodocşi, ne simțim întotdeauna cu Dumnezeu.

Valorizarea negativă a istoriei nu are nimic de-a face cu discuția Sfântului Pavel despre „casa noastră din cer” (cf. II Cor. 5, 1). Dacă romano-catolicismul simte viața ca ceva *fără racordare* la Dumnezeu, exilul său este evident.

În paragraful al 7-lea, rolul Sfântului Duh e comparat „cu acela al principiului vital, adică al sufletului, în trupul omenesc”[450]. Dar, în această situație, Sfântul Duh ar fi „viața” lui Hristos şi Hristos, un trup mort, dacă considerăm, că principul vieții într-un trup este sufletul.

Nu vedem aici legătura defectuoasă dintre Fiul şi Duhul în teologia catolică? Pentru noi Duhul Se odihneşte în Fiul, dar purcede de la Tatăl.

Dar Duhul Sfânt Se odihneşte în Fiul nu ca Cineva Care îi dă viață, ci ca o persoană dumnezeiască egală şi deoființă cu Fiul şi cu Tatăl, adică prin prisma unității de ființă şi a egalității dintre Ei.

Când Duhul e prezentat ca Cel ce dă viață trupului lui Hristos, pentru că Hristos e neputincios să o facă, atunci nu văd, cum se mai poate susține faptul, că

---

447 Ibidem.
448 Idem, I, 5.
449 Idem, I, 6.
450 Idem, I, 7.

Hristos e o persoană dumnezeiască reală şi egală cu Duhul.

Constituția vorbeşte însă şi de diversitatea mădularelor Bisericii şi a funcțiunilor pe care le îndeplinesc, dar şi de legătura internă dintre ele[451], urmând Sfântului Pavel din I Corinteni.

Un lucru îmbucurător este repudierea ideii de două Biserici, văzută şi nevăzută, spunându-se că „Biserica de pe pământ şi Biserica plină de bogății cereşti nu trebuie considerate ca fiind două entități, căci formează o singură realitate, complexă, constituită dintr-un element uman şi un element divin"[452].

În ce măsură se înțelege şi în mod personal acest lucru e o altă discuție. Aici nu avem decât o recuperare a ideii tradiționale de Biserică şi nu un progres teologic. Separația dintre *cer* şi *pământ*, dintre *Sfinții din cer* şi *cei ce se sfințesc, în mod continuu, pe pământ* nu există.

Aşa că, orice pas înainte în înțelegerea adevărului înseamnă, de fapt, o reevaluare integrală a moştenirii de credință autentice şi, implicit, un act de pocăință pentru unidimensionalism teologic şi fracturare a viziunii totale despre Sfânta Biserică şi Tradiția ei.

Paragraful al 8-lea revendică Biserica ca subzistentă în Biserica Catolică, „cârmuită de urmaşul lui Petru şi de episcopii în comuniune cu el, deşi în afara organismului său vizibil există numeroase elemente de sfințire şi de adevăr, care, fiind daruri proprii ale Bisericii lui Cristos, duc spre unitatea catolică"[453].

E interesantă poziția antagonică între Biserica „deplină", care subzistă în Biserica Catolică şi elementele de sfințire din afara catolicismului, din care, probabil, facem şi noi parte, care sunt tot ale Bisericii şi care trebuie „să caute" unitatea catolică.

Avem aici, cumva, poziția teologică asupra adevărului Bisericii a Sfântului Justin Martirul şi

---

[451] Ibidem.
[452] Idem, I, 8.
[453] Ibidem.

Filosoful, care vedea orice adevăr al păgânilor, un fragment din adevărul lui Hristos? Sau e, doar, un artificiu de diplomație, în epoca în care ecumenismul a apărut ca o *soluție viabilă*?

Această „unire" cu cei care sunt botezați dar stau afară de granițele *juridice* ale Bisericii catolice este stipulată şi în capitolul al II-lea al *Constituției*[454], dar fără explicații concrete.

Demonismul se amplifică în capitolul al III-lea, unde presupusa „infailibilitate papală", îl „ridică" pe pontiful roman mai presus de orice sfințenie şi înțelepciune.

El „proclamă, printr-un act definitiv, o învățătură privind credința sau moravurile"[455], pentru că „definițiile Pontifului roman sunt ireformabile prin natura lor şi nu în virtutea consimțământului Bisericii"[456].

Papa e „învățătorul suprem al Bisericii universale"[457] Învățătorul lumii, Fiul lui Dumnezeu întrupat e înlocuit acum, în mod galant, de orice papă eretic, care nu îşi vede lungul nasului din cauza neştiinței, dar propune *adevăruri*, pe care Dumnezeu nu le acceptă.

Amărăciunea Sfântului Justin Popovici şi a altor Sfinți Părinți contemporani nouă e justificată în această problemă. Când omul are orgoliul să Îl înlocuie pe Dumnezeu nu face altceva, decât să aibă aceeaşi cutezanță, ca şi cei care L-au răstignit sau, poate, şi mai multă.

În acelaşi paragraf se spune, că definițiile papei „întâmpină întotdeauna asentimentul Bisericii"[458], dar asta e o minciună. Mulți dintre catolici se revoltă împotriva aberațiilor susținute de papi de-a lungul timpului, cât şi astăzi.

---

[454] Idem, p. II, 15.
[455] Idem, III, 25.
[456] Ibidem.
[457] Ibidem.
[458] Ibidem.

7. Două mărturii de la doi Sfinți Părinți, care au fost prieteni intimi

Mă întorc la cartea lui Lossky şi urmăresc câteva citate patristice. E celebră formula Sfântului Vasile cel Mare: „dacă energiile Lui coboară până la noi, ființa Sa rămâne inaccesibilă"[459].

Harul lui Dumnezeu coboară până la noi, ni se împărtăşeşte, dar ființa Sa ne rămâne inaccesibilă. Dacă Sfântul Vasile vorbea despre energiile dumnezeieşti, Sfântul Grigorie Palama nu aduce nicio noutate, continuând să vorbească despre ele.

Sfântul Grigorie de Nazianz spune, că „natura primă şi preacurată nu este cunoscută decât de ea însăşi, adică de Sfânta Treime"[460].

Numai Dumnezeu Se cunoaşte pe Sine iar noi nu putem cunoaşte ființa Sa.

Sfântul Grigorie mărturiseşte, ca şi Sfântul Vasile, în ceea ce priveşte *inaccesibilitatea* oamenilor la ființa lui Dumnezeu.

8. Citații neoneste, neclarități, speranțe

Lossky citează în pagina 80 din ediția românească, acelaşi fragment din opera Sfântului Grigorie Teologul, pe care l-a citat şi în altă carte a sa.

Cine cunoaşte despre ceea ce vorbim ne va da dreptate. Asta demonstrează, că nu a făcut o analiză exhaustivă a operei Sfântului Grigorie de Nazianz, ci s-a oprit doar la câteva citate din ea, ceea ce nu e onest.

Când Lossky a abordat teologia Sfântului Simon Noul Teolog a vorbit de *teofanie vizibilă*[461] în cazul acestuia.

---

[459] Cf. *Epistola 234*, PG. 32, col. 869, apud Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, ed. cit., p. 67.

[460] Cf. *Oratio XXVIII*, *Theologica 2*, în PG. 36, col. 29AB, apud. Vladimir Lossky, Vederea lui Dumnezeu, ed. cit., p. 70-71.

Dar pentru care ochi, întrebăm noi, este vizibilă lumina dumnezeiască? Când autorul nostru vorbeşte de *o unire* în *necunoaştere*[462] cu Dumnezeu, se poate înțelege în mod greşit, că omul, care vede lumina lui Dumnezeu, de fapt, *nu înțelege că o vede*.

Odată cu această ultimă remarcă, terminăm discuția referitoare la cartea lui Lossky. Trebuie să ne concentrăm eforturile spre o evidențiere mult mai prolixă a realității extatice: aceasta e concluzia. Avem nevoie de studii serioase referitoare la vederea lui Dumnezeu.

9. Hristos şi icoana Sa

În articolul lui Gabriel Alexe, *Imaginile în Vechiul Testament*[463], am găsit o citație din Sfântul Ioan Damaschin foarte revelatoare: „Legea nu era o imagine, ci era asemenea unui zid, care ascundea imaginea"[464].

Trebuia să vezi imaginea de dincolo de zid, realitatea pe care o ascundea zidul literei.

Legea Vechiului Testament nu nega imaginea, ci distingea între *imaginea-idol* şi *adevărata imagine* a lui Hristos, adevărata Sa icoană, care sta dincolo de litera Scripturii.

Sau interdicția de a nu se face *chipuri* ferea pe evrei să rămână la imagini desuete şi să nu accepte, datorită lor, adevărata Întrupare, când ea avea să se petreacă.

10. Sfântul Maxim Mărturisitorul despre extaz şi îndumnezeire

---

[461] Vladimir Lossky, Vederea lui Dumnezeu, ed. cit., p. 129.
[462] Idem, p. 130.
[463] Cf. http://www.ortho-logia.com/Romanian/Autori.htm.
[464] Cf. Sfântul Ioan Damaschin, *Primul tratat în apărarea Sfintelor Icoane*, cap. XV, PG 94, col. 1244, apud. art. web supra.

Trecem la Sfântul Maxim Mărturisitorul pentru a găsi unele indicii referitoare la tema noastră: *vederea lui Dumnezeu*.

Spune el, că trebuie „să ne facem numai ai lui Dumnezeu singur, răsărind prin toate mişcările sufleteşti şi trupeşti strălucirea razelor dumnezeieşti”[465].

Harul dumnezeiesc e strălucirea care ne inundă trupul şi sufletul. Sfântul Maxim nu desparte sufletul de trup în cadrul influenței harice a lui Dumnezeu asupra omului, ci el vorbeşte de strălucirea harului în ambele componente ale ființei umane.

Vorbind de *desăvârşirea* omului, Sfântul Maxim spune, că aceasta constă în a nu avea în noi înşine, „nici o trăsătură (γνώρισμα) a veacului acestuia”[466]. Însă merită adâncit ce vrea să spună Sfântul Maxim prin „trăsătură”.

Clipa Judecății celei înfricoşate va fi o clipă, în care vom cunoaşte, pe deplin, cum au trăit oamenii în această viață. Atunci vom vedea pe fețele semenilor noştri modul lor de viețuire de pe pământ[467]. Fața va face să transpară propria noastră interioritate. Vorbind despre îndumnezeire, Sfântul Maxim spune, că „îndumnezeirea după har a Sfinților este efectul singurei lucrări a lui Dumnezeu”[468].

Despre extaz se vorbeşte, în mod explicit, în *Ambigua*. Textul e următorul: „a devenit dumnezeu prin îndumnezeire şi se îndulceşte mai mult prin ieşirea (extazul) din cele ce sunt şi se cugetă prin fire ale ei, din pricina harului Duhului ce a biruit şi o arată având pe Dumnezeu singur lucrător în ea”[469].

---

[465] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti*, Scrieri. Partea a III-a, în col. PSB, vol. 81, trad. din greceşte, introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1990, p. 15.

[466] Idem, p. 16.

[467] Idem, p. 19.

[468] Idem, p. 193.

[469] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, col. PSB, vol. 80, trad. din greceşte, introd. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1983, p. 76-77.

Îndulcirea noastră reală se face din cele ale harului, deci din ceea ce depăşeşte această lume, pentru că harul izvorăşte din Sfânta Treime.

Cel care e îndumnezeit prin Duhul vede în sine pe Dumnezeu, Care lucrează întru el.

Despre împărtăşirea deplină a omului de Dumnezeu găsim şi puțin mai încolo, în această dumnezeiască şi înaltă carte maximiană:

„Dumnezeu…Se împărtăşeşte întreg tuturor şi vine în suflet ca sufletul în trup, iar prin mijlocirea sufletului, în trup, cum numai El ştie.

Prin aceasta sufletul primeşte neschimbabilitatea, iar trupul nemurirea, şi întregul om se îndumnezeieşte prin lucrarea îndumnezeitoare a harului Celui ce S-a întrupat, rămânând întreg om după suflet şi trup, din cauza firii, şi făcându-se întreg dumnezeu, după suflet şi trup, din pricina harului şi a strălucirii dumnezeieşti a fericitei slave ce o are de pe urma Lui, strălucire decât care nu se poate cugeta alta mai mare şi mai înaltă”[470].

Dumnezeu nu face nicio discriminare. El se împărtăşeşte prin harul Său tuturor şi vine în suflet într-un mod tainic şi de acolo trece în trup.

Sufletul primeşte puterea de a fi *neschimbabil*, dacă se menține în har iar trupul primeşte *nemurirea*, adică posibilitatea de a prezenta trupul său drept *Sfinte Moaşte,* după adormirea omului în cauză.

Aceste dumnezeieşti transformări în ființa umană vin din cele ce s-au petrecut în firea umană a lui Hristos.

Pentru că umanitatea Sa a fost îndumnezeită şi noi putem să ne împărtăşim prin har, de sfințenia şi îndumnezeirea firii Sale umane.

Strălucirea Sfinților e strălucirea slavei lui Dumnezeu, care nu are termeni de comparație.

Strălucirea lui Dumnezeu nu poate fi surclasată de nicio altă imagine, pe care ne-am face-o despre ceva mult mai „măreț” decât ea, căci, de fapt, nu există ceva mai frumos decât slava lui Dumnezeu, la care putem

---

[470] Idem, p. 90.

accede şi care reprezintă cea mai de sus realitate de care ne putem împărtăşi.

Extazul este pricinuitorul unei cunoştințe, „care depăşeşte începutul timpului şi al firii, făcându-şi chip şi pildă a virtuților[471] pe Dumnezeu Însuşi”[472].

11. Sfântul Grigorie Palama şi lumina dumnezeiască

De ce sunt huliți văzătorii de Dumnezeu? Răspunsul nostru cel mai sincer este următorul: din invidie. Cei care îi atacă se simt nişte ratați în fața standardelor vocației pnevmatologice, transfiguratoare a omului în Ortodoxie.

Sfântul Grigorie mărturiseşte: „lumina o socotesc strălucire şi har dumnezeiesc, văzută nevăzut şi cunoscută neînțeles, numai prin experiență”[473].

Harul, lumina dumnezeiască, se vede în extaz, dar ea e nevăzută pentru omul necurățit de patimi. Cel care o experiază o cunoaşte, dar ea nu îi este explicită cu totul.

Lumina dumnezeiască nu poate fi înțeleasă fără rest, după cum nici omul nu poate fi epuizat în înțelegerea lui.

Pe Tabor a fost văzută slava naturii dumnezeieşti iar Sfântul Dionisie Areopagitul numeşte lumina dumnezeiască *vizibilă*, dar nu şi *sensibilă*[474].

Sfântul Grigorie Palama precizează un lucru capital: de vederile dumnezeieşti ne învrednicim şi noi, ca şi Sfinții îngeri, adică în mod nemijlocit[475].

Vedem prin Duhul şi nu prin intermediul unei creaturi, fie că e vorba de Puteri cereşti sau Sfinți.

---

[471] Se referă la omul, care are un extaz.
[472] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, op. cit., p. 117.
[473] Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Viața şi învățătura Sfântului Grigorie Palama, cu patru tratate traduse*, ed. a II-a, cu o prefață revăzută de autor, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993, p. 54.
[474] Idem, p. 56.
[475] Idem, p. 57.

O altă punctare minunată a adevărului: fiecare vede după puterea sa şi potrivit cu acele lucruri, care se văd în extaz[476].

Dar vederea dumnezeiască a omului nu epuizează lumina necreată a lui Dumnezeu.

Spune Sfântul Grigorie: „nici prin privirea aceasta în Duh nu poate fi văzută toată lumina dumnezeiască, nu poate fi cuprinsă infinitatea puterii lui Dumnezeu"[477].

Vederea lui Dumnezeu e numită de Dumnezeiescul Grigorie *unire negrăită*[478] cu Dumnezeu. Ea este „negrăită şi neînțeleasă chiar (şi) de cei ce-o experiază"[479].

Sfântul Grigorie vorbeşte de o luminare scurtă, de o vedere mai lungă şi de una durabilă[480]. Ea, lumina dumnezeiască, „e miezul şi substanța şi frumusețea veacului ce va să fie"[481].

O altă mărturie importantă: „Există…o vedere şi o înțelegere a inimii, mai presus de toate lucrurile mintale, mai presus de înțelegere"[482].

Inima se face văzătoare de Dumnezeu, dacă e curată de patimi, cum ne-a spus-o Domnul.

Pentru Sfântul Grigorie Palama, Sfântul Dionisie Areopagitul nu a fost niciodată un „pseudo" Sfânt. El afirmă că Sfântul Dionisie numeşte lumina dumnezeiască *întuneric* din cauza abundenței sale. Iată ce spune el: „Întunericul dumnezeiesc este lumina neapropiată din cauza revărsării abundente de lumină"[483]. Pentru Sfântul Dionisie *extazul* e *vedere mai presus de vedere*[484].

Alt text fundamental pentru modul în care vedem lumina dumnezeiască: „Însăşi acea lumină este

---

[476] Ibidem.
[477] Ibidem.
[478] Idem, p. 58.
[479] Ibidem.
[480] Ibidem.
[481] Ibidem.
[482] Idem, p. 59.
[483] Idem, p. 61.
[484] Ibidem.

cea care vede; se vede ea pe sine însăşi şi se înțelege prin ea însăşi”[485].

Şi, pentru a specifica în ce parte a ființei noastre se imprimă vederile dumnezeieşti, Sfântul Grigorie ne spune: „vederile le imprimă Duhul Sfânt în partea ce mai înaltă a sufletului nostru”[486], adică în *duhul* nostru sau în *spirit*.

Sfântul Grigorie Palama apelează la un citat din Sfântul Maxim Mărturisitorul, pentru a arăta realitatea inimii noastre atunci, când e văzătoare de Dumnezeu: „Inima curată este aceea care înfățişează lui Dumnezeu mintea fără nicio formă şi gata să primească în ea semnele Lui, prin care devine translucidă”[487].

Sfântul Grigorie mărturiseşte, împreună cu întregul cor al Sfinților, că Dumnezeirea nu e cunoscută, în sine, de nimeni, dar că lumina divină ține ființial, natural de Dumnezeu, dar nu e însăşi natura Lui[488].

Motivația teologică a Sfântului Grigorie Palama în triadologie a fost aceeaşi cu a Sfântului Maxim în hristologie, în privința lucrării naturale a lui Dumnezeu. Pentru că nu există ființă fără lucrare naturală, nici Dumnezeu nu e lipsit de lucrare Sa naturală. Un Dumnezeu fără lucrare, adică fără viață e un Dumnezeu inexistent[489]. Însă lucrarea lui Dumnezeu nu Îl face compus pe Acesta, pentru că lucrarea Sa e nedespărțită de ființa Sa[490].

Iarăşi o apelare la opera Sfântului Maxim: „existența, viața, sfințenia, virtutea sunt fapte ale lui Dumnezeu, neîncepute în timp”[491].

Pentru un om duhovnicesc această referință e capitală, pentru că aici se arată, că viața duhovnicească nu îşi are punctul de plecare în istorie, ci în veşnicie.

---

485 Idem, p. 63.
486 Ibidem.
487 Idem, p. 64.
488 Idem, p. 69.
489 Idem, p. 70.
490 Ibidem.
491 Idem, p. 72.

Fără harul dumnezeiesc primit în Sfânta Biserică nu se poate vorbi despre viață duhovnicească, pentru că viața duhovnicească e sădirea în om a vieții eterne a lui Dumnezeu, adică a harului necreat.

Sfântul Grigorie continuă cu o remarcă foarte importantă: „toate lucrările lui Dumnezeu sunt necreate, dar nu toate fără de-nceput. Puterea creatoare n-a avut început şi sfârşit, dar fapta creatoare da”[492]. Suntem invitați, aşadar, să facem distincție între *viața interioară* a Sfintei Treimi şi *lucrarea* Sa cu lumea.

Toate *numirile* lui Dumnezeu sunt *lucrările* Sale. Dar natura, ființa Sa e mai presus de nume, spune Sfântul Grigorie[493]. Noi, ca şi Sfinții Îngeri, nu vedem lumina cu puterea noastră naturală ci cu puterea Sfântului Duh.

Dracii nu mai văd lumina Sa[494]. Dacă noi, cei luminați (care am văzut lumina Sa în extaz) avem un început, un moment inițial, de când am văzut slava Sa necreată, „lumina este fără de-nceput”[495].

Lumina dumnezeiască, văzută extatic, nu a fost creată atunci, pentru noi, ca să o putem vedea noi, ci ea a existat dintotdeauna, pentru că ea iradiază veşnic din Dumnezeu.

În finalul acestei expuneri, dedicată Sfântului Grigorie, observăm că a folosit un citat din Sfântul Ioan Gură de Aur, care spunea, că: „nu Dumnezeu se varsă, ci harul”[496].

De aceea stăm şi ne întrebăm într-o atare situație: cum a putut înțelege Toma de Aquino, că Sfântul Ioan vorbeşte de vederea *esenței* lui Dumnezeu?

12. Şi iarăşi la Sfântul Maxim Mărturisitorul, ca să discutăm despre Dumnezeu şi vederea Sa

[492] Idem, p. 73.
[493] Ibidem.
[494] Idem, p. 74.
[495] Ibidem.
[496] Idem, p. 95.

Părintele Dumitru Stăniloae remarca faptul, că la Sfântul Maxim extazul e o ridicare, ce nu se poate realiza, „decât prin energia exclusivă a lui Dumnezeu, prin oprirea puterilor umane”[497].

Dumnezeiescul nostru Teolog, credea că „mistica Sfântului Maxim este o mistică hristologică”[498]. Sfântul Maxim ne invită pe toți „să ne facem dumnezei pentru El”[499].

Textul următor are precizia pe care nu a avut-o teologul catolic din secolul al XII-lea, citat anterior:

„Când mintea porneşte în focul dragostei spre Dumnezeu, nu se mai simte nici pe sine, nici vreun lucru oarecare. Căci, luminată fiind de lumina dumnezeiască cea negrăită, părăseşte simțirea față de toate cele făcute de Dumnezeu”[500].

Mintea e plină de dragoste şi e luminată de lumina divină nu pentru, că se uneşte mintea cu dragostea la nivelul acestei lumi, ci pentru că mintea e ridicată mai presus de tot ceea ce este creat, în veşnicie.

În extaz cunoaştem pe cele nevăzute[501]. Şi Sfântul Maxim ne precizează: „nu cunoaştem pe Dumnezeu din ființa Lui, ci din măreția faptelor şi din purtarea de grijă ce-o are pentru cele ce sunt”[502].

Părintele Dumitru traduce *extazele* prin „arătări”[503], dar nu în sensul de *închipuiri umane*, ci de *întipăriri dumnezeieşti* în duhul nostru.

Discuția despre cunoaşterea lui Dumnezeu continuă. Ea reprezintă cercetarea celor „din jurul Lui, atât cât se poate; de pildă pe cele privitoare la veşnicie, nemărginire şi nehotărnicire, la bunătate şi înțelepciune, ca şi pe cele privitoare la puterea creatoare, proniatoare şi judecătoare a fapturilor.

---

[497] *Cf. Filocalia românească*, vol. 2, *Din scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, tradusă din greceşte de Preot. Stavr. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947, p. XIX.
[498] Idem, p. XX.
[499] Idem, p. 33-34.
[500] Idem, p. 38.
[501] Idem, p. 52.
[502] Idem, p. 53.
[503] Idem, p. 55.

Căci acela este între oameni mare teolog, care află rațiunile acestora întrucâtva"[504].

Teologia se leagă, aşadar, de cunoaşterea lui Dumnezeu. Cunoaşterea lui Dumnezeu, gradul cunoaşterii Sale, face pe cineva să fie *teolog*. Şi cum extazele sunt întipăriri dumnezeieşti în duhul nostru, rugăciunea nu are nimic de-a face cu imaginația şi cu reprezentările minții[505]. Sfatul următor e foarte benefic: „Dacă te-ai învrednicit de vederile dumnezeieşti şi înalte, cultivă cu mare grijă dragostea şi înfrânarea"[506].

Sfântul Maxim a abordat extazul şi din punct de vedere eshatologic. Iată dovada acestei afirmații a noastre: „cel ce şi-a mutat mintea prin contemplații în starea Îngerilor, are în el puterea celei de a doua veniri, care lucrează în el nepătimirea, ca să nu poată fi biruit"[507].

Harul lui Dumnezeu e puterea celei de a doua veniri a Domnului. Fraza următoare a fost preluată în capitolul precedent şi de Sfântul Grigorie Palama: se dau iluminări dumnezeieşti „fiecăruia, după cât poate primi cu vrednicia minții"[508], adică a înțelegerii. Dumnezeu nu Se revelează tuturor, ci Îşi „arată tainele, care nu pot fi văzute, decât de cei curați cu inima"[509].

Harul e cel care îndumnezeieşte toate[510]. El e frumusețea dumnezeiască, podoaba spirituală a omului[511]. Omul nu se poate mântui fără harul dumnezeiesc şi în afara Sfintei Biserici, pentru că „numai harului dumnezeiesc îi este propriu să hărăzească ființelor create îndumnezeirea pe măsura lor şi numai el strălumineazǎ firea cu lumina cea mai presus de fire şi o ridică deasupra hotarelor ei prin covârşirea slavei"[512].

---

[504] Idem, p. 60.
[505] Idem, p. 86-87.
[506] Idem, p. 113.
[507] Idem, p. 163.
[508] Idem, p. 187.
[509] Idem, p. 193.
[510] *Cf. Filocalia românească*, vol. 3, trad., introd. şi note de Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Ed. Harisma, Bucureşti, 1994, p. 45.
[511] Idem, p. 34.
[512] Idem, p. 87.

Verbul „a strălumina” folosit aici de către părintele profesor Dumitru Stăniloae e alegerea cea mai fericită am zice, pentru că indică nu numai, că firea umană primeşte lumina dumnezeiască prin extaz, ci şi faptul, că ea e destinată să devină translucidă, penetrată total de lumina lui Dumnezeu.

Îndumnezeirea ține de măsura, de statura duhovnicească a nevoitorului ortodox. Ea nu escaladează persona umană ci reprezintă împlinirea personală a fiecăruia dintre noi.

13. Un filosof care cere „de-supranaturalizarea” lui Dumnezeu

Evocăm aici un articol[513] al lui Leslie Dewart, un reprezentant al poziției romano-catolice. Autorul nostru pleacă de la opinia lui Toma de Aquino referitoare la cunoaşterea esenței lui Dumnezeu.

Acesta sugera că ființa lui Dumnezeu este sesizată în primul rând, fapt pentru care numele cel mai propriu al lui Dumnezeu este „Cel ce este”[514].

„Noi cunoaştem, că Dumnezeu este Ființa – spune el – dar, la propriu, noi nu cunoaştem *cine este Dumnezeu*”[515].

Substanțialismul triadologic romano-catolic este evident în acest context. Însă autorul ne duce spre concluzia, că Dumnezeu este transcendent şi imanent în acelaşi timp[516], imanența având racordare mai ales cu hristologia.

Referindu-se la opera mântuitoare a lui Hristos, el vede noua viață creştină, drept o concluzie directă a Întrupării şi a Răscumpărării.

---

513 Leslie Dewart, *God and the Supernatural*, en *New Theology*, No. 5, edited by Martin E. Marty and Dean G. Peerman, London, 1969, p. 142-155.
514 Idem, p. 143.
515 Ibidem.
516 Idem, p. 144.

Revelația se extinde şi mai mult în Evanghelie, unde găsim „o nouă revelare de Sine a lui Dumnezeu”[517]. Astfel că, „în Noul Testament, Dumnezeu nu este numai Creator şi Proniator al omului ci, în mod fundamental, este darul de Sine sau comunicarea de Sine: adică Dumnezeu este dragoste. Întruparea şi Răscumpărarea demonstrează că Dumnezeu a devenit literalmente om”[518].

Pe traiectoria ideii că *Unul din Treime S-a Întrupat şi a murit pentru noi*, găsim afirmația, că „doctrina Întrupării şi Răscumpărării implică doctrina Treimii”[519].

Noua viață împărtăşită de Dumnezeu nu este o viață naturală remaniată axiologic, ci o viață supranaturală[520].

În legătură cu tema noastră, poziția autorului romano-catolic este următoarea:

„Credința tradițională cum că, prin har, omul participă la natura divină a fost păstrată, dar în mod considerabil diminuată. În această accepție experiența religioasă creştină nu tânjeşte după vederea lui Dumnezeu Însuşi sau, cel puțin, nu în viața aceasta.

El vede harul ca pe o ectoplasmă increată revărsată asupra lui, ca pe o spiritualitate fabricată conform expresiei *Dumnezeu ex opere operato* şi certificată ca o morală legalistă, care se ține prin porunca Providenței.

Omul acceptă astfel viața supranaturală nu tânjind după înțelesul literal, ca în *Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte întru mine*.

Nu se transmite, aşadar, faptul, că omul se poate ridica la un nou nivel de existență. Ci se înțelege, în mod simplu, o calitate reală, venită de la Dumnezeu, dar care nu e Dumnezeu Însuşi, dat în interior,dar venind din afară şi fiind puterea unei naturi perfecte”[521].

---

[517] Idem, p. 146.
[518] Ibidem.
[519] Ibidem.
[520] Idem, p. 151.
[521] Idem, p. 152.

Drama pe care o trăieşte catolicismul apare aici în toată tristețea ei, dar ea a început să fie trăită, din plin, şi de către ortodocşii noştri.

Nu se mai doreşte vederea lui Dumnezeu şi viața creştină nu mai e înțeleasă ca *înduhovnicire*, ci ca *legalitate*.

Împlinim exterior nişte porunci divine, avem unele elemente disparate din viața creştină autentică, dar nu ne mai interesează totalitatea vieții în Hristos.

Şi autorul nostru e foarte sincer când afirmă: „imanența lui Dumnezeu a fost mărturisită, dar nu s-a crezut în ea efectiv"[522].

Dar, dacă suntem de acord cu ultima afirmație a sa şi mărturisim, că drama aceasta o trăim şi în Ortodoxie, cu următoarea afirmație nu putem fi de acord, pentru că e unidimensională:

„Dumnezeul creştin nu are nevoie de un caracter supranatural, care să Îl înstrăineze de om, ci credința creştină trebuie să redevină o revelare directă a realității, o viață prezentă"[523].

Prin această afirmație el vrea să transforme cu totul transcendența lui Dumnezeu în imanență, în revelare directă şi totală.

Şi acest lucru se întâmplă, pentru că nu se mărturiseşte, în mod deschis, distincția patristică dintre *ființa lui Dumnezeu transcendentă* şi *harul lui Dumnezeu imanent*.

Harul, deşi ni se împărtăşeşte, are şi el transcendența sa, dar prin acesta ne împărtăşim de viața lui Dumnezeu. Dacă suntem mlădiați de har, înțelegem acest lucru şi ne bucurăm, dar nu ne însuşim harul, ca pe o realitate care vine din ființa noastră, ci suntem conştienți pe deplin, că el vine din ființa lui Dumnezeu.

Dumnezeu este mai presus de fire pentru că aşa este El dintotdeauna. Nu ne poate înstrăina de Dumnezeu faptul că ştim că El este Dumnezeu, ci asta ne apropie de El.

---

[522] Idem, p. 153.
[523] Idem, p. 154.

Dacă Dumnezeu este în viața noastră, prin harul Său, acest lucru ne produce cea mai mare bucurie şi ne sfințeşte viața.

Dewart defineşte harul „un fapt istoric, o irumpere din Dumnezeu în istoria omeniri, un eveniment definitiv şi actual, pur şi simplu un eveniment posibil”[524].

Deşi putem percepe definiția, ca referindu-se la harul necreat, autorul nostru nu se poziționează explicit pentru această determinare.

Se pendulează între *o legătură harică* cu Dumnezeu şi între *venirea* lui Hristos în lume şi *lucrarea* Sa în lume la modul actual.

Ultimul citat pe care îl dăm aici, se referă la raportul dintre Hristos şi lume:

„Nu există distanță între Dumnezeu şi om, ci dimpotrivă, Dumnezeul Evangheliei a venit în lume în mod real şi adevărat, nemaivrând să plece, ci planificându-şi să rămână”[525].

Dar, până când romano-catolicii nu admit *harul necreat* în Biserică şi lume, Hristos nu poate fi perceput ca locuind *în noi* şi împreună *cu noi*.

14. Un post-scriptum la o discuție deschisă

Un profesor universitar şi un editor bisericesc ne-au dat o rezolvare, acum, de curând, mult mai uşoară discuției noastre.

Dânşii ne-au spus, că în ceea ce priveşte romano-catolicismul nu putem vorbi despre *harul dumnezeiesc* sau despre *vederea lui Dumnezeu*, pentru că ei sunt *căzuți din har*.

Adevărul acesta îl ştiam şi noi, atât din punct de vedere teologic, cât şi experențial, simțind duhul bisericilor şi al teologilor romano-catolici.

---

[524] Ibidem.

[525] Idem, p. 155.

Dar, stând cu dumnealor de vorbă, am înțeles ceva important şi anume: de ce munca de cercetare teologică în Biserica noastră nu e *reală*, ci *pare reală*.

Am înțeles, că nu pot fi de acord cu următoarea afirmație: *dacă crezi că ştii un adevăr, nu-l mai studia nicidecum.*

Dimpotrivă, noi credem, că trebuie să înțelegem că nu e de ajuns să ştim, că *Filioque este o erezie* ci, mai ales, cum de s-a ajuns la această erezie şi ce consecințe are ea, astăzi, pentru noi.

Trebuie să mizăm pe detalii şi pe aprofundări continue ale teologiei şi ale vieții bisericeşti ortodoxe, cât şi eterodoxe. Dacă vrem să vorbim despre o cunoaştere reciprocă între *ortodocşi* şi *catolici*, atunci cred că trebuie să continuăm să ne explicăm, de ce credem în ceea ce credem şi cât de mult ne împlineşte credința noastră.

Caracterul sinergic al mântuirii personale la Sfântul Simeon Noul Teolog[526]

1. Preliminarii

În problema mântuirii personale Sfântul Simeon Noul Teolog se înscrie organic în Tradiția Părinților Bisericii, deoarece el evidențiază, atât rolul lui Dumnezeu în mântuirea personală, prin intermediul harului necreat, dar şi rolul omului, prin credință şi fapte bune, pentru că Dumnezeu şi omul conlucrează pentru mântuirea omului.

Nu găsim în opera sa duhovnicească şi teologică vreo urmă de disociere între *lumea văzută* şi *cea nevăzută*.

Sfântul Simeon vorbeşte, în mod experențial, despre vederea luminii lui Dumnezeu şi despre participarea omului la viața şi sfințenia lui Dumnezeu.

Însă, în acelaşi timp, accentuează şi relația interioară dintre Fiul şi Duhul Sfânt în mântuirea omului, pentru că Hristos e nedespărțit de Duhul în mântuirea noastră.

În cele ce urmează vom sublinia interconexiunea dintre har, credință şi fapte bune în procesul mântuirii personale la Sfântul Simeon, cât şi valențele personale pe care le iau acestea trei în viziunea marelui Teolog.

2. Axa învățătură – credință – cunoaştere şi axa cunoaştere – fapte bune – Sfântul Duh, în Discursurile sale Teologice

Sfântul Simeon vede mântuirea personală ca un proces continuu, care derivă din propovăduirea Bisericii.

---

[526] Studiul de față reprezintă o cercetare teologică, susținută ca *al doilea referat doctoral*, în cadrul cursurilor noastre doctorale, făcute sub îndrumarea Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Popescu.

În primul rând „cuvântul învățăturii” (τοῦ λόγου τῆς διδασκαλιας), pe care îl auzim propovăduit în Biserica lui Dumnezeu e cel care produce în om credința (πίστις)[527].

Credința însă este, la început, δίχαγνώσεως, *fără cunoştință* şi are nevoie de cunoştință, ca o confirmare / încredințare interioară a credinciosului.

În acest context, Sfântul Simeon ne spune, că în materie de cunoaştere teologică sporim pe măsura credinței noastre[528].

Intercondiționarea reciprocă dintre ascultarea cuvântului lui Dumnezeu, acceptarea lui prin credință şi urmărirea unei instrucții teologice asidue este perfectă la Sfântul Simeon.

Fondul cunoştințelor teologice este, după acesta, foarte vast: semne, enigme şi oglinzi intuite personal, lucrări tainice şi negrăite, descoperiri dumnezeieşti şi luminări nedesluşite, contemplarea rațiunilor creației etc., prin care credința „creşte (αὔξει) şi urcă (ἄνεισιν) spre iubirea lui Dumnezeu”[529]. Se observă aici dinamismul vertical al credinței.

Dar certitudinea (πλυροφορεῖ) autentică ne-o procură Dumnezeu prin trimiterea şi venirea Duhului Sfânt (διὰ τῆς ἀποστολῆς καὶ παρουσίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος [530]) în ființa noastră.

Harul lui Dumnezeu este, pentru Sfântul Simeon, o realitate interioară omului, venită de la Dumnezeu şi fiind energia Sa veşnică şi care învață pe om toate tainele credinței.

Dacă cunoştințele teologice acumulate prin învățare nu se conexează în om cu prezența harului dumnezeiesc, atunci acesta nu poate avea o cunoaştere mult mai desăvârşită despre Dumnezeu.

* Toate prescurtările folosite în timpul lucrării pot fi găsite, în citație integrală, în cadrul bibliografiei finale.

[527] SC 122, p. 110 / Ică jr. I, p. 81.

[528] Ibidem / Ibidem.

[529] Ibidem / Ibidem.

[530] Idem, p. 110-112 / Idem, p. 82.

Adesea Sfântul Simeon vorbeşte de *lumina divină* şi mai puţin de *har*, deşi ambele numiri reprezintă unul şi acelaşi lucru.

Lumina dumnezeiască luminează în chip mai desăvârşit (φωτίζονται τελεώτερον)[531] pe om, despre însuşirile lui Dumnezeu. Ea îl învaţă pe om, „că Dumnezeu este negrăit, nerostit, necreat, veşnic şi necuprins”[532].

Pentru a putea înţelege diferenţa dintre *învăţarea discursivă* şi *învăţarea prin iluminare*, Sfântul Simeon subliniază faptul că, deşi putem citi în sfintele cărţi despre darurile Sfântului Duh şi despre iconomia lui Dumnezeu, totuşi aceste adevăruri nu sunt acumulate de noi ca un rod al înţelegerii pur-umane, ci al celei sprijinite de harul dumnezeiesc, pentru că acestea „sunt învăţate numai de Duhul”[533].

Lumina divină, aşadar, este cea care ne precizează, în mod personal, adevărurile lui Dumnezeu. Ea este aceea, care încredinţează şi confirmă credinţa pe care am auzit-o în propovăduirea Sfintei Biserici[534].

Drumul de la *credinţă* la *cunoaşterea mistică* a lui Dumnezeu trece prin pocăinţă, care e văzută şi ca surpare a zidului (τεῖχος) păcatului, existent între noi şi Dumnezeu, dar şi a zidului ignoranţei, existent între mintea noastră şi fiinţa noastră lăuntrică[535].

Păcatele sunt cele care ne despart de lumina lui Dumnezeu[536]. Dar recunoaşterea păcatelor, mărturisirea

---

[531] Idem, p. 112 / Ibidem.

[532] Ibidem / Ibidem.

[533] Ibidem / Ibidem.

[534] Sfântul Simeon vorbeşte, mai precis, de πληροφορία, de *certitudine*. Cu alte cuvinte, vederea luminii dumnezeieşti nu ne confirmă adevărul lui Dumnezeu, cum ni l-ar putea prezenta o carte teologică, în mod analitic, ci ne dă, deodată şi pe deplin, certitudinea interioară a existenţei lui Dumnezeu, prin împărtăşirea de slava Sa.
Vederea mistică este cunoaşterea reală, directă a lui Dumnezeu, pentru că e o întipărire a harului Său în fiinţa noastră, ca lumină divină. Tocmai aşa se explică aversiunea Sfântului Simeon faţă de teologii academici la care se referă *Discursurile teologice* pe care le analizăm, pentru că aceia nu porneau de la curăţirea de patimi pentru a vedea pe Dumnezeu, ci de la studiul Sfinţilor Părinţi, cu o minte neînduhovnicită.

[535] Cf. SC 122, p. 114 / Ică jr. I, p. 83.

[536] Ibidem / Ibidem.

lor duce, implicit, la cunoaşterea de sine, care ne face să nu mai grăim cu îndrăzneală despre Dumnezeu[537].

Condiția de *om duhovnicesc*, de *ortodox autentic* e desemnată de Sfântul Simeon drept starea în care suntem luminați de Dumnezeu[538] şi suntem plini de Duhul Sfânt[539].

Dar, pentru a ajunge la instaurarea în noi a domniei harului e nevoie de pocăință, care rodeşte toate faptele bune[540].

La Sfântul Simeon μετάνοια alungă neştiința din om[541] iar *neştiința* desemnează, de fapt, toate păcatele pe care le face omul. Faptele bune sunt văzute de Sfântul Simeon ca acelea, care fac harul dumnezeiesc să producă în noi toată bogăția dumnezeiască a virtuților.

Însă Sfântul Simeon insistă asupra realității, cum că pocăința, care vine din credință, e singura, care ne arată „adâncurile Duhului" (τὰ βάθη τοῦ Πνεύματος)[542].

Umplerea noastră de har nu poate întrece măsura pocăinței şi a curăției noastre[543]. Creşterea în virtuți este o creştere personală, care nu lasă loc niciunei stereotipii sau imitării exterioare a celui duhovnicesc. Creştem pe măsura intensității interioare a vieții noastre duhovniceşti.

Dar creştem în sfințenie pe măsura luminării pe care o primim de la Sfântul Duh. Fără aceasta, omul,

---

[537] Idem, p. 116 / Idem, p. 84.

[538] Părintele Profesor Dumitru Popescu defineşte, într-un articol al său, *iluminarea* şi *luminarea* ca două activități, care se complinesc în viața duhovnicească. Spune Sfinția sa, că „*iluminarea* nu exclude *luminarea* ci o presupune, deoarece elementul intelectual, care predomină în actul luminării, îşi menține funcția şi în stadiul iluminării, ba chiar este întregită printr-o deschidere duhovnicească, sub acțiunea Sfântului Duh", cf. Magistrand Dumitru Popescu, *Doctrina despre Taina Botezului în primele secole creştine,* în rev. *Ortodoxia* XIII (1961), nr. 3, p. 404.

[539] SC 122, p. 116 / Idem, p. 84. În pasajul la care facem referire aici, Sfântul Simeon ne atenționează, în mod literal, că nu trebuie să fim κενοὺς, *goi* de Duhul Sfânt. Prin aceasta el arată foarte explicit faptul, că prezența Sfântului Duh e o prezență interioară, reală, în credinciosul ortodox, care s-a curățit de patimi.

[540] Idem, p. 118 / Idem, p. 84 -85.

[541] Ibidem / Idem, p. 85.

[542] Idem, p. 120 / Ibidem.

[543] Ibidem / Ibidem.

„chiar dacă ştie ceva, ştie rău, ceea ce e un lucru mai rău decât orice neştiinţă”[544].

La Sfântul Simeon ἀγνωσίας e o realitate interioară anatematizată, pentru că produce o teologie disociată de avântul curăţirii interioare[545]. Mântuirea personală este un urcuş duhovnicesc[546] şi, în acelaşi timp, o lucrare interioară tainică[547].

Lucrarea Duhului Sfânt în fiinţa noastră este evidenţiată foarte categoric de autorul nostru. Duhul Sfânt e Cel care înalţă mintea noastră la cer şi ne descoperă tainele lui Dumnezeu. Însă acest lucru se întâmplă, când cuvintele şi faptele noastre consună cu cele ale Domnului, ale Sfinţilor Apostoli şi ale Sfinţilor Părinţi[548].

Însă vederea luminii dumnezeieşti este prezentată în al doilea *Discurs teologic*, ca o iniţiere a unei lucrări dinamice, care trece dincolo de momentul extatic.

Cel care vede slava Sa, „nu va avea nevoie să fie învăţat de către altul; căci Îl are întreg rămânând şi mişcându-se în sine însuşi, grăind şi iniţiindu-l în tainele Sale cele ascunse”[549].

Mântuirea personală înseamnă, aşadar, trăirea împreună cu Hristos, întru Duhul Sfânt, în fiinţa noastră. Dar această viaţă cu Hristos întru Duhul Sfânt e tocmai „păzirea exactă a poruncilor Lui…cu purtare de grijă şi râvnă”[550].

Prin faptele bune, pe care ni le indică credinţa, noi ne împărtăşim, în cele din urmă, de lumina dumnezeiască[551]. Împărtăşirea de lumina dumnezeiască este, pentru Sfântul Simeon, o realitate irefutabilă.

---

[544] Ibidem / Idem, p. 86.
[545] Idem, p. 124 / Idem, p. 87.
[546] Ibidem / Ibidem.
[547] Idem, p. 126 / Idem, p. 88.
[548] Idem, p. 126-128 / Ibidem.
[549] Idem, p. 152 / Idem, p. 100.
[550] Ibidem / Ibidem. Părintele Profesor Dumitru Popescu spunea, referindu-se la faptele bune în teologia Sfântului Simeon, că ele au „menirea de a desţeleni ţarina sufletului nostru, ca să apară în lumina conştiinţei credincioase, energia harică sădită, în suflete, de la Botez”, cf. Magistrand D.[umitru] Popescu, *Faptele bune după Sfântul Simon Noul Teolog*, în rev. *Ortodoxia* XIV (1962), nr. 4, p. 543.
[551] Idem, p. / Idem, p. 107.

3. Experiența duhovnicească ca mod de viețuire zilnică în Imnele iubirii dumnezeiști

În viața duhovnicească, Sfântul Simeon trăieşte cu conştiința prefacerii (μεταποιῶν)[552] continue a ființei sale.

Harul dumnezeiesc este acela care ne umple (ἐμπιπλῶν)[553] de toate cel bune, dar mintea nu poate să explice (οὐχ ἑρμηνεύει)[554], pe deplin, lucrarea harului. Lumina dumnezeiască este cea care ne scoate din întunericul acestei lumi[555], căci împărtăşirea de lumina divină e unirea cu lumina cea una a Sfintei Treimi[556].

Dar lumina divină nu e o apariție fulgurantă în viața noastră. Pentru Sfântul Simeon mântuirea personală înseamnă a-şi vedea trupul plin de lumină şi fiecare mădular al său, devenit mădular al lui Hristos[557].

Cu alte cuvinte, sensul adevărat al trupului nostru îl descoperim numai în momentul, când inima noastră este învăluită în lumina cerească[558].

Dar, pentru a răsări[559] lumina necreată în ființa noastră, trebuie să asudăm (ἱδρώσαντες)[560] în practicarea virtuților.

Virtuțile cer efort, cer osteneală continuă. Prin indicarea dobândirii cu greutate a virtuților, Sfântul Simeon scoate fapta bună de sub impresia unei lejerități

---

552 SC 156, p. 150 / Ică jr. III, p. 13.
553 Idem, p. 158 / Idem, p. 52.
554 Ibidem / Ibidem. Verbul ἑρμηνεύω are, în primul rând, sensul de *punere în cuvinte*, de *întrupare* a unei realități experiate personal. Vederea dumnezeiască este una dintre experiențele de ordin personal cel mai greu de pus în cuvinte, pentru că e divino-umană. Dar, şi în general, experiența personală e greu de pus în cuvinte, pentru că o realitate nu poate fi redată niciodată fără rest. Experiența are apofatismul ei, care dejoacă literalitatea, reducerea ei la cuvânt. Experiența se cuprinde în cuvânt, dar îl şi transcende.
555 Idem, p. 164 / Idem, p. 54.
556 Idem, p. 182 / Idem, p. 60.
557 Idem, p. 178 / Idem, p. 58.
558 Idem, p. 204 / Idem, p. 67.
559 Idem, p. 214 / Idem, p. 70.
560 Idem, p. 216 / Ibidem.

de moment, dar şi de sub lumina falsă a autonomiei umane, pentru că harul duce la dorința de curățire nesfârşită a ființei noastre[561].

Pentru autorul nostru noțiunea de κάθαρσις, în cadrul experienței duhovniceşti, înseamnă întotdeauna o *curățire interioară* a ființei noastre, pe care o produc faptele bune prin intermediul harului dumnezeiesc.

Curățirea firii e o umplere de lumină divină, fapt pentru care omul ajunge, prin intermediul ei, la o stare anume de nepătimire (ἀπάθειά τις)[562].

Dar, ca şi în cazul realității pe care o desemnează noțiunea de κάθαρσις, nici ἀπάθεια nu vorbeşte de o stare de *insensibilitate* interioară absolută, ci de o stare interioară divino-umană a omului înduhovnicit, prin care acesta contraatacă, mai uşor, asediul ispitelor.

Mântuirea personală îşi are punctul de plecare în harul credinței[563], dar apropierea de Dumnezeu se face prin fapte[564]. Faptele bune desemnează dimensiunea orizontală a mântuirii personale, dacă verticala ei este vederea luminii divine.

Dar fapta bună e văzută ca o acțiune umană plină de har dumnezeiesc, pentru că ea re-creează [565] pe om. Restaurarea sau re-crearea omului e tot una cu îndumnezeirea[566] lui pentru Sfântul Simeon.

Sinergia dintre har, credință şi fapte bune apare, într-un mod foarte evident în scrierile Sfântului Simeon, dar nu în mod sistematic. Sfinția sa remarcă, la tot pasul, dimensiunile multiple ale aceste trinități de cerințe divino-umane ale mântuirii personale.

Însă dimensiunea hristologică a mântuirii personale este conexă cu cea pnevmatologică la autorul nostru.

Lumina divină Îl aduce în el pe Hristos, plin de Duhul Sfânt. Hristos e focul (πῦρ), care ardea în

---

[561] Idem, p. 218 / Ibidem.
[562] Idem, p. 226 / Idem, p. 73.
[563] Idem, p. 232 / Idem, p. 76.
[564] Idem, p. 228 / Idem, p. 74.
[565] Ibidem / Ibidem.
[566] Ibidem / Ibidem.

mijlocul inimii sale[567], dar şi viaţa[568] cea adevărată, pentru că Hristos şi Duhul nu distrug fiinţa omului prin sălăşluirea în el, ci cauterizează rănile păcatelor şi umplu de har fiinţa sa, o înduhovniceşte.

Accesul nostru la lumina divină e posibil tocmai, pentru că ea „străluceşte peste tot şi luminează toate" (λάμπει πανταχοῦ καὶ φωτίζει τὰ πάντα)[569]. Dar unirea cu lumina divină e posibilă, pentru că Dumnezeu Se arată în lumina Sa necreată celui care Îl iubeşte şi îl umple de dor (πόθος)[570] pentru El.

Iniţiativa îi aparţine Lui, aşadar. Dorul după Dumnezeu este mobilul, care exprimă cel mai bine relaţia ascetică dintre om şi Dumnezeu. Pentru că Dumnezeu i se arată omului, frumuseţea Sa cea veşnică produce o aşa dragoste în om, încât aceasta nu poate fi oprită de nimeni şi de nimic în avântul ei năvalnic.

Dragostea şi harul dumnezeiesc fac pe om să fie θεοειδής [571], *deiform* şi Hristos se face văzut de *ochii minţii* (ὄμμασι νοεροῖς [572]) credinciosului.

Sfântul Simeon insistă asupra faptului, că *vederea lui Dumnezeu* şi *îndumnezeirea* sunt lucrări divino-umane, conştientizate de cel credincios, trăite „în chip conştient şi fiinţial (γνωστῶς…καὶ οὐσιωδῶς)"[573], adică trăite cu toată fiinţa de către el.

Mântuirea este o experienţă totală la nivelul lui αἴσθησις[574], al simţirii directe a ceea ce se petrece. Tocmai de aceea, Sfântul Simeon poate să vorbească foarte tranşant despre mântuirea personală, pentru că ea este o lucrare a luminii divine în persoana noastră.

Cel care nu vede lumina necreată încă de aici „este mort şi mai mult decât mort" (νεκρός ἐστι καὶ

[567] Idem, p. 238 / Idem, p. 77.
[568] Idem, p. 240 / idem, p. 78.
[569] Idem, p. 246 / Idem, p. 80.
[570] Idem, p. 256 / Idem, p. 84.
[571] Idem, p. 258 / Idem, p. 85.
[572] Idem, p. 280 / Idem, p. 91.
[573] SC. 174, p. 326 / Idem, p. 180.
[574] Idem, p. 338 / Idem, p. 182.

νεκροῦ πλέον)[575] şi el nu va moşteni Împărăția lui Dumnezeu.

Fără lumina divină experiată personal, credința şi virtutea noastră nu îşi ating scopul: *vederea* Celui iubit. „Accentul deosebit de puternic pus pe simțire, pe conştiință şi pe iubire”[576] de Sfântul Simeon, ne relevă faptul, că mântuirea personală e cea mai dinamică lucrare, care se realizează în istoriei, dar care transcende istoria şi care subsumează toate aşteptările şi doririle vieții personale.

Harul vine în omul care crede şi are faptele credinței[577], însă, în acelaşi timp, faptele bune întăresc credința sa[578].

Venirea harului nu e o realitate exterioară ci una interioară, desemnată de Sfântul Simeon drept *unire ființială* (ἐνουσίως) cu sufletul nostru[579].

Şi această umplere a noastră de lumina divină ne arată faptul, că starea noastră este un iad[580] din cauza păcatelor pe care le-am făcut, îndemnându-ne la o reconfigurare totală a vieții personale.

Suntem, în acelaşi timp, conştienți că ne împărtăşim[581] de lumina divină, dar ne vedem foarte adânc şi decadența de care suferim.

Mântuirea personală nu este, aşadar, numai o *înmulțire a binelui* în noi, ci şi *o evidențiere* şi mai pronunțată *a răului personal* în conştiința proprie.

Dintr-o listă pe care o găsim la sfârşitul *Imnului al 30-lea*, înțelegem că Sfântul Simon accentua, deopotrivă, atât aspectele exterioare cât şi pe cele interioare ale virtuților.

Virtuțile enumerate aici sunt privegherea, postul, căința, ploile de lacrimi, rugăciunea neîncetată,

[575] Idem, p. 218 / Idem, p. 150.
[576] Dorin Ielciu, *Sfântul Simeon Noul Teolog – Mistic bizantin*, în rev. *Credința Ortodoxă* III (1998), nr. 1-2, p. 140.
[577] SC 174, p. 342 / Ică jr. III, p. 183.
[578] Idem, p. 344 / Ibidem.
[579] Idem, p. 350 / Idem, p. 185.
[580] Idem, p. 354 / Ibidem.
[581] Idem, p. 358 / Idem, p. 186.

răbdarea a tot felul de ispite, tăcerea adâncă, ascultarea desăvârşită şi tăierea voii proprii[582].

Credința şi faptele bune ale virtuților izvorâte din ea sunt necesare mântuirii personale, spune Sfântul Simeon în definitiv, dar toate acestea seamănă cu un sfeşnic lipsit de lumină[583]. Numai la venirea luminii divine, credința şi faptele noastre pot lua foc şi pot arde ca o jertfă bineplăcută lui Dumnezeu în ființa noastră.

Unirea dintre Dumnezeu şi noi este însă conştientă[584] şi la fel şi mântuirea personală. *Inconştiența* procesului mântuirii atacă realitatea duhovnicească a lui Dumnezeu.

Tocmai de aceea şi Sfântul Simeon subliniază mereu faptul, că *Cel viu se uneşte în mod conştient cu cei vii*[585].

Şi, în contextul în care noi ne împărtăşim de slava lui Dumnezeu, Sfântul Simeon afirmă, că cei mânuiți sunt de fapt Sfinți (σωζόμενοί ἐίσιν ἅγιοι)[586], asimilând astfel *mântuirea* cu *sfințenia*.

Şi, dacă pentru Sfântul Simeon *mântuirea personală* este de fapt *starea de sfințenie* şi *mucenicia* are forme nesângeroase, pentru că există *mucenicia ascezei*[587], dar şi *mucenicia provocată de dorul de Dumnezeu*[588].

Datorită harului lui Dumnezeu, autorul nostru vede mântuirea noastră nu ca pe o posesie, ci ca pe un dar al Său[589], însă, în acelaşi timp, leagă mântuirea de voia umană[590] şi nu consideră mântuirea ca o forțare a omului de către Dumnezeu.

Omul e liber să aleagă mântuirea sau să o respingă. Cei care resping viața duhovnicească sunt numiți de către Sfântul Simeon *copiii avortați*

---

582 Idem, p. 378 / Idem, p. 189-190.
583 Idem, p. 418 / Idem, p. 201.
584 Idem, p. 428 / Idem, p. 203.
585 Ibidem / Ibidem.
586 SC 196, p. 50 / Idem, p. 231.
587 SC 174, p. 488 / Idem, p. 219.
588 SC 196, p. 32 / Idem, p. 227.
589 Idem, p. 40 / Idem, p. 229.
590 Idem, p. 68 / Idem, p. 237.

(ἀμβλωθρίδια τέκνα)[591] ai lui Dumnezeu, pentru că nu L-au văzut pe El în lumina necreată.

Sfinţenia personală este o realitate, care e simţită în mod conştient de cel în cauză, dar ea nu e sesizată în acesta, decât de cei care au ochiul sufletului curat[592].

Cel cu inima grosolană nu poate vedea nimic nou în cel îndumnezeit, după cum nici în Fiul lui Dumnezeu întrupat, cei păcătoşi nu văd dumnezeirea Sa şi nu cred în ea şi Îl neagă ca Dumnezeu, pentru că ei consideră că Acesta e simplu om[593].

Concluzia Imnelor iubirii dumnezeieşti e aceea, că mântuirea personală este o realitate divino-umană extraordinară, care scapă privirii neînduhovnicite, care poate fi contestată de cei care nu o au, dar care e trăită, cu toată dragostea şi cutremurarea, de cei în care ea se lucrează.

4. Mântuirea ca ascultare de Părintele duhovnicesc în cele 225 de capitole practice, gnostice şi teologice

În teologia Sfântului Simeon, rolul Părintelui duhovnicesc e unul capital, pentru că el, ca monah, îşi câştigă mântuirea în ascultare deplină de acesta.

În comuniune cu Sfântul Simeon Evlaviosul, la care Sfântul Simeon a ucenicit, acesta a putut să dezvolte una dintre cele mai realiste şi emoţionante teologii a paternităţii duhovniceşti din Tradiţia ortodoxă.

Astfel, Părintele duhovnicesc trebuie să fie ca un liman (λιμένα)[594] al mântuirii pentru cel care îl găseşte şi locul unde acesta îşi va odihni sufletul ostenit şi împovărat (κεκοπωμένην καὶ πεφορτισμένην)[595].

---

[591] Idem, p. 168 / Idem, p. 262.
[592] Idem, p. 172 / Idem, p. 263.
[593] Ibidem / Ibidem.
[594] SC 51, I, 17, p. 44 / Idem, p. 369.
[595] Ibidem / Ibidem.

Părintele trebuie să fie καλός[596] (bun / frumos), πνευματικός [597] (duhovnicesc), κατὰ Θεὸν[598] (după Dumnezeu), ὁδηγός[599] (călăuzitor), ἀπαθής[600] (nepătimitor), ἅγιος[601] (Sfânt), διδάσκαλος[602] (învăţător), προεστῶτός [603] (întâi-stătător).

Găsirea unui astfel de Părinte e o asceză, care implică rugăciune stăruitoare (ἐκτενῶς)[604]. Locuirea lângă un Părinte duhovnicesc e, în acelaşi timp, *un răspuns* la rugăciunile noastre, însă şi *un mare dar* de la Dumnezeu.

Faptul de a sta lângă el necesită o ascultare totală de el şi o renunţare zilnică la voia proprie[605]. A fi ὑπήκοος, *ascultător* faţă de Părintele duhovnicesc nu înseamnă a face, într-un mod exterior, ceea ce spune acesta, ci implică, pentru Sfântul Simeon, o totală ataşare interioară de cuvintele sale. Modul dumnezeiesc în care se primeşte un Părinte duhovnicesc şi personalitatea sa acaparatoare, în mod total, pentru ucenic, face ca *ascultarea* să fie expresia celei mai mari *iubiri* şi *prietenii* faţă de cineva.

Iubirea ta faţă de Părintele tău însă e răsplătită pe deplin, pentru că el se comportă faţă de tine, după cum Dumnezeu îi mişcă cele dinăuntru ale sale[606].

---

[596] Ibidem / Ibidem. Ambele traduceri ale adjectivului în cauză: *frumos* sau *bun*, reprezintă statura duhovnicească a Părintelui duhovnicesc. Frumuseţea sa este frumuseţea harului, care a rodit în el multiple virtuţi sfinte iar bunătatea sa este întreaga dăruire şi atenţie pe care o acordă ucenicului său.
Părintele profesor Ică jr. a folosit numai accepţiunea de „bun", „bun părinte [duhovnicesc]", pentru a garanta capacitatea sa de conducere, de povăţuire duhovnicească, dar suntem convinşi, că nu a exclus frumuseţea duhovnicească dintre atributele interioare ale Părintelui duhovnicesc. Frumuseţea interioară implică bunătatea şi bunătatea e suportul frumuseţii interioare.

[597] Idem, I, 21, p. 45; I, 24, p. 46; I, 26, p. 47 / Ibidem; Idem, 370; Idem, p. 371 etc.

[598] Idem, I, 25, p. 47 / Idem, p. 370.

[599] Idem, I, 30, p. 48 / Idem, p. 372.

[600] Idem, I, 49, p. 53 / Idem, p. 376.

[601] Ibidem / Ibidem.

[602] Ibidem / Ibidem.

[603] Ibidem / Ibidem.

[604] Idem, I, 17, p. 44 / Idem, p. 369.

[605] Idem, I, 21, p. 45 / Ibidem.

[606] Idem, I, 26, p. 47 / Idem, p. 371.

Însă κίνησις-ul, *mişcarea* de care vorbeşte Sfântul Simeon aici nu are nimic de-a face cu un impuls pur-uman, cu o atenție condescendentă a Părintelui față de ucenicul său, ci subliniază impulsul pe care harul dumnezeiesc îl dă în interiorul său Părintelui, pentru ca să spună ceva ucenicului.

Ucenicul simte prin aceasta, că Părintele său vorbeşte din ce i-a descoperit Dumnezeu pentru el şi nu din propria sa inițiativă[607].

Realitatea lui ἀποκάλυψις, în cadrul personalist şi relațional al ascultării, este definitorie pentru înțelegerea mântuirii personale în monahismul ortodox. Descoperirea divină a unui gând sau a unei nevoi a ucenicului, dar şi a păcatelor sale subliniază foarte evident providența lui Dumnezeu, faptul că Dumnezeu se îngrijeşte chiar şi de cele mai mici nevoi ale noastre, dacă împlinim poruncile Sale.

Pe fiecare zi Părintele duhovnicesc creşte în inima ucenicului său, pentru că acesta observă, în mod practic, că Părintele său este *gura* lui Dumnezeu pentru el.

Neieşind din cuvântul acestuia, ucenicul are „conştiința curată" (καθαροῦ συνειδότος)[608]. Această persistență provoacă πεῖρα, *experiența* duhovnicească şi „credință nefalsificată" (ἀνόθευτον πίστιν)[609].

În raportarea credinței la rolul pe care îl are Părintele duhovnicesc în viața ucenicului, Sfântul Simeon foloseşte atât titulatură de „credință nefalsificată" de care am vorbit, dar şi pe aceea de „credință manifestă" (πίστιν ἐναργῆ)[610].

Pentru ucenicul ascultător şi iubitor desăvârşit prezența Părintelui e o întâlnire cu Hristos[611]. Sfântul

---

[607] Ibidem / Ibidem.
[608] Ibidem / Ibidem.
[609] Idem, I, 27, p. 47 / Ibidem.
[610] Idem, I, 28, p. 47 / Ibidem. Părintele profesor Ică jr. traduce sintagma prin „credință limpede", pentru a prezenta atitudinile ucenicului credincios, drept nişte atitudini înțelese de toți, ca provenite dintr-o credință fără cusur. Opțiunea noastră traductorială urmăreşte literalitatea lui ἐν-αργής, care se traduce prin: *în mod vizibil*, *palpabil*, *manifest*, *distinct*.
[611] Ibidem / Ibidem.

Simeon însă creează o teologie a epifaniei, a descoperirii lui Hristos în Părintele duhovnicesc, pentru că el vede în fiecare semen al nostru fața (πρόσωπον) lui Hristos[612].

Conform Mt. 25, fiecare semen al nostru este Hristos şi în fiecare Îl ajutăm pe Hristos[613]. Şi, dacă în fiecare semen al nostru Îl putem vedea pe Hristos, Sfântul Simeon concluzionează, în mod foarte just, că în Părintele duhovnicesc, Hristos este cu atât mai vizibil.

Ucenicul îşi manifestă credința şi venerația față de Părintele duhovnicesc încă din viața aceasta[614]. Locul în care acesta stă, praful de pe picioarele lui, cămăşile şi hainele acestuia, petrecerea în chilia acestuia sunt „un leac al patimilor şi o curățire a păcatelor"[615] ucenicului.

Dar, pentru a dobândi o astfel de încredere în Părintele duhovnicesc trebuie să avem, mai întâi de toate, credință şi teamă de Dumnezeu şi să păzim poruncile Sale[616].

Însă verbul τηρέω (*eu păzesc*) la Sfântul Simeon, folosit în ceea ce priveşte poruncile lui Dumnezeu, nu presupune numai *a avea în vedere* sau *a proteja* poruncile Sale, acțiune în care eu mă delimitez intim de ceea ce am în supraveghere ci, mai ales, pe acela de *a observa*, de *a asculta*, de *a împlini* poruncile lui Dumnezeu.

Cel care păzeşte poruncile este cel ce le săvârşeşte, asumându-le ca mod de viață permanent. Trioul *credință*, *frica de Dumnezeu* şi *paza poruncilor* Sale îşi arată efectele lor mântuitoare „pe măsura curățirii"[617] noastre de patimi.

Pe măsura curățirii interioare, noi trecem de la *frica* de Dumnezeu la *iubirea* lui Dumnezeu şi această

---

612 Idem, III, 96, p. 111 / Idem, p. 421.
613 Idem, III, 91, p. 110 / Idem, p. 420.
614 Idem, I, 30, p. 48 / Idem, p. 372.
615 Ibidem / Ibidem.
616 Idem, I, 5, p. 41 / Idem, p. 366.
617 Idem, I, 6, p. 41 / Ibidem.

ascensiune interioară este progresivă (προκοπὴν)[618]. Dar ea se realizează prin înaintarea noastră în fapte, prin adăugarea de noi și noi fapte ascetice, prin care ne arătăm iubirea nestăvilită pentru Dumnezeu[619].

Momentul de maximă importanță în teologia Sfântului Simeon este vederea lui Dumnezeu, starea extatică, în care se produce *sălășluirea* / *locuirea* (ἐνοίκησις)[620] Treimii în noi, în mod conștient și simțit[621].

Această revelare personală a lui Dumnezeu în ființa credinciosului este prezentată de Sfântul Simeon aici, ca un apanaj al celor desăvârșiți (τοῖς τελείοις)[622].

Dar cum desăvârșirea este fără de sfârșit, se observă, în acest pasaj, că ea e socotită „un început și o cauză a unei doriri încă și mai mari și mai puternice"[623]. Prezența interioară a harului dumnezeiesc nu oprește, așadar, dorirea celui credincios, ci o sporește și mai mult. Dinamismul vieții duhovnicești este o continuă înaintare în dorirea lui Dumnezeu.

Însă dinamismul iubirii e dat de „măsura cunoașterii duhovnicești" (τὸ μέτρον τῆν πνευματικῆς γνώσεως)[624].

Cunoașterea harică crește zilnic în sufletul celui ce făptuiește, cu multă osteneală, în fiecare zi[625]. Importanța lui πόνος, *a muncii grele* pe care o constituie curățirea de patimi este expresia durității prin care se câștigă mântuirea proprie.

---

618 Ibidem / Ibidem.
619 Ibidem / Ibidem.
620 Idem, I, 7, p. 42 / Ibidem. În sens propriu, ἐνοίκησις nu arată că Dumnezeul tri-ipostatic Se sălășluiește în noi, așa cum a tradus părintele profesor Ică jr. și cum limba română o cere, de fapt. Ci cuvântul în discuție prezintă Treimea ca deja locuind în noi. Sălășluirea Treimii în noi e prezentată de traducătorul român, ca una care se derulează în timpul extazului, ca una care are loc atunci, în mod instantaneu.
Dar textul grecesc nu are în acest caz dinamismul pe care îl implică verbul „a sălășlui" din limba română, ci are o semnificație statică, exprimând faptul, că Ea, Treimea, este deja coborâtă în om și tronează în ființa lui.
621 Ibidem / Ibidem.
622 Ibidem / Ibidem.
623 Ibidem / Ibidem.
624 Idem., I, 33, p. 49 / Idem, p. 372.
625 Ibidem / Ibidem.

O altă sintagmă conexă cu aceasta este *omorârea*[626] (νεκρῶσαι) trupului prin osteneli. Dar *munca curățirii de patimi* sau *omorârea trupului* nu înseamnă la Sfântul Simeon o anihilare a mişcărilor sufleteşti şi trupeşti sau o sinucidere la propriu, ci o dezbărare de reaua obişnuință[627].

Pentru autorul nostru „πονηρά συνήθεια", *reaua obişnuință* este energia personală canalizată rău de către noi înşine. Faptele bune şi harul dumnezeiesc captează şi unifică energia trupului şi a sufletului nostru în iubirea de Dumnezeu. De aceea, singurul lucru pe care Dumnezeu îl cere de la noi e să nu mai păcătuim[628].

Această carte de sentințe a Sfântului Simeon ne precizează, aşadar, că viața duhovnicească este o viață jalonată de sfaturile Părintelui duhovnicesc, care nu ne distruge personalitatea şi avântul iubirii pentru Dumnezeu, ci ni le ghidează, în mod suplu şi eficient, pentru a ajunge la sfințenie în timp optim.

Părintele duhovnicesc este darul lui Dumnezeu pentru noi şi povățuitorul nostru în toate, cel care conferă mântuirii personale dimensiunea comuniunii şi a sincerității depline.

***5**. Mântuirea personală şi legătura sa interioară cu Sfintele Taine în Epistole*

Şi în *Scrisorile* sale Sfântul Simeon leagă mântuirea personală de persoana unui Părinte duhovnicesc, dar apar aici şi indicații teologice despre trei Sfinte Taine: Mărturisirea, Botezul şi Sfânta Împărtăşanie, ca să le enumăr în funcție de apariția lor textuală.

Mărturisirea este pentru autorul nostru „recunoaşterea îndatorată a greşelilor şi a nebuniei proprii, sau denunțarea sărăciei noastre"[629].

---

[626] Idem, I, 43, p. 52 / Idem, p. 374.
[627] Idem, I, 60, p. 56 / Idem., p. 378.
[628] Idem, I, 65, p. 58 / Idem, p. 379.
[629] Ică jr. III, p. 306.

Conform Lc. 7, 41-42, fiecare dintre noi este un datornic în fața lui Dumnezeu, pentru că la Înfricoşata judecată ni se cere ceea ce am luat de la El[630].

Şi ceea ce am primit de la El este libertatea, sfințirea, înaintarea de la întuneric spre lumină, faptul de a fi copiii şi moştenitorii Săi şi sălăşluirea în noi a Sfântului Duh[631]. Dar toate pentru care trebuie să dăm răspuns au fost primite de către fiecare dintre noi la Sfântul Botez, numit de Sfântul Simeon, conform Sfântului Pavel: „bogăție" şi „moştenire dumnezeiască"[632].

Sântul Botez e momentul când ne-am făgăduit să fim robii lui Hristos[633] şi atunci a fost izgonit demonul din noi înşine[634]. Atunci a fost clipa, când am fost renăscuți tainic şi am devenit fiii lui Dumnezeu după har[635].

Sfântul Simeon este convins de faptul, că pruncii botezați sunt „sfințiți şi păziți de acoperământul Preasfântului Duh"[636]. Numai că răul nostru începe din momentul, când părinții sau cei care ne cresc „îi învață pe copii orice răutate, viclenie, vorbă de ruşine, lăcomie a pântecelui, îmbuibare, găteală a veşmintelor" etc., care ne „aduc, prin asemenea rele, diavolului"[637] şi ne lipsesc „de harul înfierii şi al sfințirii"[638].

Sfântul Simon nu lucrează cu distincții în ceea ce priveşte harul şi proclamă pierderea curăției şi a sfințeniei primite la Botez din cauza păcatelor pe care le săvârşim. Păcatul învățat de la începutul vieții devine „o obişnuință cu anevoie de şters…(o) obişnuință care, cu timpul, devine ca o [a doua] natură şi de neîndreptat"[639].

---

630 Ibidem.
631 Ibidem.
632 Ibidem.
633 Idem, p. 346.
634 Idem, p. 351.
635 Idem, p. 346.
636 Idem, p. 346-347.
637 Idem, p. 347.
638 Ibidem.
639 Ibidem.

Lupta cu patimile ne face să ne îndepărtăm atât de părinţii care ne-au adus această vătămare ontologică[640], cât şi faţă de apostolii şi proorocii mincinoşi, care ne îndepărtează de Sfinţii lui Dumnezeu[641].

În această luptă ascetică, alegerea singurătăţii nu e o alegere benefică, ci Sfântul Simeon ne indică, pe de o parte, împlinirea poruncilor lui Dumnezeu iar, pe de altă parte, căutarea unui Părinte duhovnicesc.

Împlinirea poruncilor are un efect instantaneu asupra noastră pentru că ele ne păzesc de demoni[642]. Dar Sfântul Simeon ne aduce aminte că poruncile lui Dumnezeu trebuie împlinite în întregime şi nu „doar pe unele, şi pe celelalte lăsându-le”[643], pentru că, prin aceasta pierdem „toată bogăţia”[644] duhovnicească interioară.

El se opune separaţiei dintre *porunci* şi *sfaturi*, socotind-o *non-evanghelică*, pentru că „Hristos a dat poruncile Lui comune tuturor şi nu le-a poruncit, separat, pe unele monahilor iar pe altele mirenilor”[645].

Orice poruncă lăsată la o parte duce la renegarea celorlalte şi „oricare ar fi păcatul, acesta e un ac al morţii…(căci) orice păcat e spre moarte”[646].

Oricine a păcătuit are nevoie de împăcare cu Dumnezeu şi această împăcare se face doar „prin mijlocirea unui bărbat sfânt, prieten şi rob al lui Hristos, şi prin fuga de rău”[647].

---

640 Idem, p. 348.
641 Idem, p. 328.
642 Idem, p. 307.
643 Ibidem.
644 Ibidem. *Parabola celor 12 bărbaţi înarmaţi* (p. 307) sau a ulciorului care *capătă o spărtură* (p. 308), folosite de Sfântul Simeon, sunt foarte elocvente în cadrul discuţiei despre porunci. Dacă ne apără unsprezece soldaţi şi un al doisprezecelea lipseşte, prin locul acela gol, vrăjmaşul ne poate răni. La fel şi ulciorul, printr-o singură spărtură, pierde tot conţinutul său.
Respectarea tuturor poruncilor şi renegarea uneia singure nu face decât să primim o rană de moarte şi să ne prăbuşim cu totul. Sfântul Simeon ne indică, aşadar, că trebuie să ne ostenim să împlinim toate poruncile lui Dumnezeu, toate în acelaşi timp şi nu pe fiecare în parte, pe măsura puterii noastre personale.
645 Idem, p. 336.
646 Idem, p. 308.
647 Idem, p. 309.

Mărturisirea păcatelor este eliberarea noastră de rău, locul unde „vomităm veninul păcatului… scuipând otrava lui”[648]. Epitimia dată în acest cadru eclesial este văzută ca „un antidot al pocăinței”[649], dar şi ca o amintire de păcatele noastre[650]. Dacă ar exista din partea noastră întristarea pentru păcatele proprii, epitimia nu şi-ar mai avea rostul[651].

Însă curățirea noastră de patimi necesită un spațiu mult mai extins decât cel al slujbelor bisericeşti, fapt pentru care este absolut necesar Părintele duhovnicesc, care să aibă o înrâurire capitală asupra vindecării noastre complete şi a sfințirii noastre.

Pentru Sfântul Simeon, Părintele duhovnicesc trebuie să fie în mod practic: *mijlocitor*, *doctor* şi *bun sfătuitor*[652]. El trebuie să Îl facă pe Dumnezeu milostiv pentru noi, prin intimitatea sa cu El, să ne dea leacul corespunzător fiecărei răni personale şi să ne sfătuiască, despre cum să ne facem pocăința[653].

Un asemenea exercițiu complet de măiestrie duhovnicească nu îl poate face un neexperimentat, căci acesta va pendula mereu între *larghețe* şi *asprime* prea mare[654].

Prima sa *Epistolă*, declară puterea de a ierta păcatele ca fiind o harismă[655], fapt pentru care Sfântul Simeon distinge între cei care sunt preoți sau episcopi dar nu au o viață sfântă[656] şi cei Sfinți.

Spune el: „numai acelora care între preoți, arhierei şi monahi se numără prin curăție împreună cu corurile ucenicilor lui Hristos”[657] li s-a conferit puterea de a ierta păcatele.

Dar asta nu îl face pe Sfântul Simeon să renege preoția şi să nu creadă în succesiunea apostolică a

---

[648] Ibidem.
[649] Ibidem.
[650] Idem, p. 322.
[651] Ibidem.
[652] Idem, p. 310.
[653] Ibidem.
[654] Ibidem.
[655] Idem, p. 313.
[656] Idem, p. 314.
[657] Idem, p. 315.

preoției, ci el este pentru o *succesiune totală* primită de generația actuală de la Sfinții Apostoli, concretizată atât în puterea de a ierta păcatele şi a sfinți, cât şi în posedarea tuturor predaniilor şi învățăturilor primite, de către Sfinții Apostoli, de la Domnul[658].

„Bogăția duhovnicească” se transmite de la Părinte la ucenic, după Sfântul Simeon[659]. În viața duhovnicească autorul nostru ne cere să avem discernământ[660] şi atenție duhovnicească[661], ca să distingem binele de rău şi pe cei buni de cei răi.

Părintele ne ajută să păzim poruncile lui Dumnezeu, să viețuim virtuos şi să scăpăm de cursele diavolilor[662] iar „sfânta smerenie” are rolul de a ne duce în ipostaza de a ne socoti pe noi înşine demni de iad, însă şi să ne facă proprii primirii Sfintei Împărtăşanii.

Conform cu Scriptura, Sfântul Simeon leagă mântuirea personală de Botez şi de împărtăşirea cu Sfintele Taine.

Spune Sfinția sa: „cine nu e botezat şi nu se împărtăşeşte din preacuratele Taine nu va dobândi viața veşnică”[663].

El subliniază, cu mare putere, identitatea dintre experiența creştinilor din vremea Sfinților Apostoli cu cea a creştinilor din orice veac, pentru că „cei ce se botezau sau se împărtăşeau atunci n-aveau nimic mai mult decât noi”[664].

Credința şi harul primit de primii creştini e identic cu ceea ce primim noi acum[665]. Tocmai de aceea, „acela care mănâncă Trupul Fiului lui Dumnezeu şi bea Sângele Lui, dacă nu cunoaşte în simțirea şi cunoaşterea sufletului că rămâne în Dumnezeu şi Dumnezeu în el, acela nu s-a cuminecat în chip vrednic cu Preacuratele Taine”[666].

---

[658] Idem, p. 327.
[659] Idem, p. 325.
[660] Idem, p. 333.
[661] Idem, p. 334.
[662] Idem, p. 335.
[663] Idem, p. 338.
[664] Ibidem.
[665] Ibidem.
[666] Idem, p. 352.

Simțirea harului dumnezeiesc este, pentru Sfântul Simeon, proba *autenticității* vieții duhovniceşti şi dovada că suntem *creştini*. Fără harul dumnezeiesc, simțit în mod conştient în noi nu putem vedea, „în chip spiritual Sfintele Taine”[667], ci vedem numai *pâine* şi *vin* pe masa Sfântului altar[668].

Conexiunea dintre Sfintele Taine şi Părintele duhovnicesc este evidentă în *Epistolele* sale şi ea se răsfrânge în mântuirea personală a ucenicului.

Mântuirea nu e ruptă de cadrul sacramental al Bisericii iar Părintele duhovnicesc face parte din Biserică şi integrează, în mod conştient şi real, şi pe ucenic în viața mistică a Bisericii.

6. Concluzii finale

Sfântul Simeon Noul Teolog vede începutul mântuirii personale în credința în Dumnezeu cel în Treime, care naşte, la rândul ei, dorința de a împlini toate poruncile lui Dumnezeu şi care îşi găseşte *autentificarea*, din partea lui Dumnezeu, în vederea luminii Sale necreate.

Mântuirea se realizează în Biserică, prin intermediul Sfintelor Taine, dar sub directa îndrumare a unui Părinte duhovnicesc, care ne jalonează viața prin experiența sa duhovnicească.

Credința şi faptele bune ale credinciosului nu sunt mântuitoare prin ele însele, dacă nu simțim în mod conştient în noi prezența harului dumnezeiesc.

Înțelegând mântuirea ca dobândirea *stării de sfințenie*, autorul nostru vede pe cel mântuit, ca fiind plin de lumina divină şi iradiind în jur harul lui Dumnezeu. Hristos Dumnezeu întru Duhul Sfânt Se sălăşluiesc întru noi, transformându-ne ființa într-o făptură nouă, îndumnezeită.

---

[667] Idem, p. 356.
[668] Ibidem.

La Sfântul Simeon verticala vederii şi a iubirii lui Dumnezeu se intersectează cu orizontala iubirii de oameni şi a vieții puse în slujba oamenilor.

Viziunea sa soteriologică este una de un optimism copleşitor, pentru că acesta afirmă, că nici societatea şi nici demonii sau oamenii răi nu ne pot opri ca să ne mântuim, dacă dorim acest lucru din tot sufletul.

Bibliografia în ordinea aparițiilor textuale

1. [SC 122]: Syméon le Nouveau Théologien, *Traités théologiques et éthiques*, introduction, texte critique et notes par J. Darrouzès, SC 122, Paris, 1966.

2. [Ică jr. I]: Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice*, Scrieri I, studiu intr. şi trad. Diac. Ioan I. Ică jr. şi un studiu de ieromonah Alexander Golitzin, Ed. Deisis, Sibiu, 1998.

3. Magistrand Dumitru Popescu, *Doctrina despre Taina Botezului în primele secole creştine*, în rev. *Ortodoxia* XIII (1961), nr. 3, p. 393-404.

4. Magistrand D.[umitru] Popescu, *Faptele bune după Sfântul Simon Noul Teolog*, în rev. *Ortodoxia* XIV (1962), nr. 4, p. 540-555.

5. [SC 156]: Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, no’s 1-15, introduction, texte critique et notes par J. Koder, traduction par J. Paramelle, SC 156, Paris, 1969.

6. [Ică jr. III]: Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imne, Epistole şi Capitole*, Scrieri III, intr. şi trad. de Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001.

7. [SC 174] : Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, no’s 16-40, texte critique par J. Koder, traduction et notes par L. Neyrand, SC 174, Paris, 1971.

8. Dorin Ielciu, *Sfântul Simeon Noul Teolog – Mistic bizantin*, în rev. *Credința Ortodoxă* III (1998), nr. 1-2, p. 133-154.

9. [SC 196]: Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, no's 41-58, texte critique par J. Koder, traduction et notes par L. Neyrand et J. Paramelle, SC 196, Paris, 1973.

10. [SC 51]: Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres Théologiques, Gnostiques et Pratiques*, introduction, texte critique et notes par J. Darrouzès, SC 51, Paris, 1957.

Soluțiile teologice ale Părintelui Profesor Dumitru Popescu pentru contextul istoriei contemporane[669]

Deşi teologia ortodoxă este acuzată adesea de inadaptabilitate la schimbările sociale şi politice survenite în istorie şi, mai ales, de lipsa unui răspuns detaliat vizavi de problemele reale ale lumii de astăzi, opera teologică a Părintelui Profesor Dumitru Popescu infirmă acest lucru, deoarece se grefează pe problematica teologică, dar şi socială a Bisericii Ortodoxe şi a lumii în care trăim.

Contribuția Sfinției sale în teologia românească este foarte importantă şi inovatoare, deoarece a deschis noi direcții de relaționare cu societatea secularizată, prin evidențierea raportului dintre *Hristos–Biserică–Societate*, dintre *Biserică* şi *Cultură*, dintre *Biserică* şi *Ştiință*.

Deschiderea interdisciplinară a Sfinției sale se uneşte foarte fericit cu reconsiderarea teologiei scripturale şi patristice şi, în acelaşi timp, cu răspunsuri pertinente la diferite elaborări ideologice şi teologice, care deformează, într-un mod categoric, adevărul de credință şi chipul lumii în ansamblul ei.

În măsura în care gândirea şi nădejdea Sfinției sale sunt acceptate şi valorificate la nivel practic, sunt încredințat că se va dinamiza şi mai mult viața noastră, prin adevărurile dogmatice ale Bisericii şi prin forța duhovnicească pe care acestea o propun.

Conform cu cele enunțate mai sus, în lucrarea de față nu ne propunem, decât să rezumăm problematica principalelor domenii teologice în care Părintele Profesor şi-a adus contribuția şi să reliefăm soluțiile pe

---

[669] Acesta este un studiu pe care l-am scris în anul al doilea al studiilor noastre doctorale, pentru ca să îi demonstrăm, la modul interpersonal, părintelui profesor Dumitru Popescu, că îi cunoaştem şi îi putem sintetiza opera cu multă abilitate.

care Sfinția sa le oferă lumii contemporane, grav atinsă de morbul secularizării şi al individualismului furibund.

1. Sfânta Treime şi implicațiile multiple la nivelul vieții comunitare

Orice discurs teologic ortodox începe sine qua non de la realitatea absolută personală, de la Sfânta Treime. În cartea sa, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Părintele Profesor debutează discuția teologică pornind de la tema „Treime şi comuniune”, în care ia atitudine împotriva raportului dintre persoanele divine şi natura divină, conceput în termeni *pur exteriori*[670].

Triadologia apuseană demonstrează această carență, prin care nivelează paradoxurile interne ale Sfintei Treimi. Împotriva acesteia, Părintele Profesor subliniază faptul, că natura divină este întotdeauna ipostaziată în persoanele treimice şi că există o legătură interioară între acestea[671].

În raportul lui Dumnezeu cu credincioşii, El este incomunicabil şi comunicabil în acelaşi timp. Dumnezeul nostru, Dumnezeul treimic este incomunicabil după ființa Sa, dar comunicabil după energiile Sale necreate[672].

Dar, deşi vorbeşte despre comunicabilitatea energetică a ființei lui Dumnezeu, Sfinția sa nu uită să puncteze faptul că, „fiecare lucrare provine din Tatăl, se comunică prin Fiul, în Duhul Sfânt”[673], mergând pe ideea ortodoxă patristică, că persoanele divine structurează ființa divină din interior.

Cunoaşterea lui Dumnezeu are *caracter personal* cu alte cuvinte. Şi, pentru a reliefa acest aspect

---

[670] Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1996, p. 9.
[671] Idem, p. 10.
[672] Idem, p. 13.
[673] Idem, p. 14.

personal al cunoaşterii lui Dumnezeu, Părintele Profesor vorbeşte de cunoaşterea lui Dumnezeu la nivelul energiilor necreate.

Prin intermediul harului necreat avem, mai întâi, o cunoaştere apofatică a lui Dumnezeu, care permite o înaintare în intimitatea cu Dumnezeu şi numai după aceea o cunoaştere catafatică a lui Dumnezeu, care evidențiază multiplele *energii* sau *atribute* ale Treimii şi de care se împărtăşesc oamenii[674].

Potrivit Sfântului Grigorie Palama energiile necreate sunt lucrarea lui Dumnezeu, fiindcă „lucrarea nu face compusă ființa, ci e o manifestare necesară a ei”[675]. Prin acestea noi putem avea o relație personală cu Dumnezeu şi să-L cunoaştem pe Dumnezeu în persoana noastră, în Biserică, în relația cu semenii noştri şi în cunoaşterea şi înțelegerea cosmosului ca raționalitate plasticizată.

Fără energiile necreate, care emană din Dumnezeu nu putem să scăpam de trei obstacole importante, pe care Părintele Profesor le punctează foarte bine.

În primul rând, nu putem depăşi *deismul*, care alungă pe Dumnezeu din creație într-o transcendență absolută şi nici *panteismul*, care dizolvă pe Dumnezeu în cosmos şi lume[676].

Energiile necreate salvează atât transcendența lui Dumnezeu, neconfundându-L cu creația Sa dar şi imanența Sa, pentru că energiile necreate ajung până la noi şi ne ridică spre Dumnezeu, îndumnezeindu-ne.

În al doilea rând, energiile necreate ne ajută să abordăm lumea ca pe o comuniune cosmică [677], în care lucrurile nu sunt situate unele lângă altele, ci au o interpenetranță reciprocă.

---

[674] Ibidem. Părintele Profesor spune ad litteram acest lucru: „Prin caracterul ei experimental, cunoaşterea lui Dumnezeu, chiar la nivelul energiilor necreate, este mai întâi apofatică, şi apoi catafatică”.
[675] Idem, p. 15.
[676] Idem, p. 17. A se vedea şi Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, Hristos, Biserică, Societate, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1998, p. 97.
[677] Ibidem.

În al treilea rând, imaginea unui Dumnezeu, Care coboară la noi, Care nu ne uită nicio clipă şi Care are o dragoste neostoită pentru făptura Sa, dovedeşte omului secularizat, că Dumnezeu e viu şi iubitor[678].

În cartea sa *Hristos, Biserică, Societate*, Părintele Profesor continuă discuția triadologică, arătând că „teologia ortodoxă a căutat să pună în evidență valoarea netrecătoare a doctrinei creştine despre Sfânta Treime"[679] şi că preocupările teologice privind triadologia, în spațiul teologiei româneşti mai ales, a reprezentat reacția ortodoxă vizavi de sistemul colectivist comunist şi față de sistemul individualist capitalist[680].

Sistemul colectivist scufunda pe om în societate făcând apel la un egalitarism fără amprente personale iar *sistemul capitalist* ridică individul singular deasupra societății, în numele unei libertăți, care nu acceptă ideile de *comuniune* şi de *iubire*[681].

Ambele, constată Părintele Profesor, au un caracter raționalist şi depersonalizant[682]. Ideologia comunistă, cât şi cea capitalistă nu pot genera societăți creştine, deoarece au la bază sisteme filosofice de factură individualistă[683].

Soluția teologiei ortodoxe, pe care Sfinția sa o propune e aceea a comuniunii inter-personale în iubire, după modelul treimic[684].

Împotriva *colectivismului* trebuie să opunem caracterul personal al ființei umane, ireductibilitatea persoanei la natura sa iar împotriva *individualismului capitalist*, cu care ne confruntăm astăzi, să opunem comuniunea între persoane şi deschiderea tuturor spre cunoaştere şi iubire reciprocă[685].

---

678 Idem, p. 18.
679 Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, op. cit., p. 92.
680 Idem, p. 92-93.
681 Idem, p. 40, 90, 93.
682 Idem, p. 92.
683 Ibidem.
684 Idem, p. 93.
685 Ibidem.

În *Omul fără rădăcini*, Părintele Profesor reiterează dogma triadologică pe modulul antagonist *individualism* versus *colectivism* dar, de această dată, cu referință directă la raporturile intra-trinitare.

Individualismul în dogma triadologică oferă o formulă politeistă[686], deoarece fărâmițează unitatea de ființă a persoanelor treimice, situându-le pe unele lângă altele. Legătura interioară dintre personale treimice nu există în viziunea triadologică individualistă.

Când discutăm însă punctul de vedere colectivist în triadologie suntem în situația să constatăm o anulare a persoanelor dumnezeieşti, de unde rezultă o raportare la natura divină înțeleasă modalist[687].

Dacă Sfântul Vasile cel Mare a adus contribuții esențiale la precizarea noțiunii de *persoană*[688] şi teologia ortodoxă a continuat să vadă pe om ca o *persoană*, care „structurează ființa spre comuniune"[689], acest lucru rezultă din dogma trinitară, unde personale divine sunt comunitatea supra-rațională a supremei iubiri.

Fiindcă personale treimice posedă concomitent ființa divină, dar acest lucru neînsemnând nicidecum o diluare a caracterului lor personal, la nivel uman „*persona* depăşeşte separația dintre *iubirea de sine* şi *iubirea de aproapele*"[690].

2. Înțelegerea unitară a persoanei lui Hristos şi derapajele hristologiilor unilaterale

În primul rând, Părintele Dumitru Popescu evidențiază *centralitatea* lui Hristos, „care se întemeiază atât pe lucrarea Sa, ca Logos Suprem, prin

[686] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, Ed. Nemira,Bucureşti, 2001, p. 39-40.
[687] Idem, p. 40.
[688] Ibidem.
[689] Ibidem.
[690] Idem, p. 41.

Care toate au fost create, dar şi prin lucrarea Sa mântuitoare, ca Logos întrupat”[691].

În măsura în care persoana lui Hristos e înțeleasă corect, atunci, e de părere Sfinția sa, scăpăm de capcana *secularizării* şi hristologia nu mai suportă multiple interpretări eclesiale şi nici îndumnezeirea omului nu mai este respinsă ca ceva „impropriu” pentru oameni[692].

Stagnarea într-o formulă hristologică unilaterală e un lucru dăunător şi, mai ales, interpretarea subiectivistă a omenității lui Hristos e o mişcare nefastă, deoarece, în cadrul acestei interpretări reducționiste, se „pierde legătura ei interioară cu divinitatea Sa”[693].

Fără caracterul integrativ şi paradoxal al dogmei Calcedonului, nu se pot ține împreună, fără anulare reciprocă, omenitatea şi divinitatea Fiului lui Dumnezeu întrupat[694].

Cei care reduc pe Hristos la umanitatea Sa vădesc tendințe antropocentrice în hristologie.

În măsura în care nu putem intui unirea firilor în Hristos la nivel ipostatic, fără ieşirea din definiția proprie a vreuneia, suntem de partea viziunii dualiste a gândirii antice, în care exista ideea opoziției tranşante dintre *nivelul inteligibil* şi *cel sensibil* al realității[695].

Însă, cum lumea a fost făcută de Logosul Creator ea este rațională în esența sa, lucru intuit şi de noile descoperiri în domeniul fizicii. Teocentrismul ştiințelor experimentale este unul dintre progresele ştiințifice salutate de Părintele Profesor cu varii ocazii[696].

Dar *centralitatea lui Hristos* apare ca o învățătură capitală şi în dialogul Ortodoxiei cu alte religii.

---

[691] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Centralitatea lui Hristos în gândirea Părintelui Stăniloae. Importanța ei pentru creştinism şi lumea actuală*, în rev. *Ortodoxia*, LIV (2003), nr. 3-4, p. 33.
[692] Ibidem.
[693] Idem, p. 34.
[694] Ibidem.
[695] Idem, p. 35.
[696] Idem, p. 36. A se vedea, în acest sens, şi Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, op. cit, p. 8, 16, 62, 73; Idem, *Hristos, Biserică, Societate*, op. cit, p. 53, 96; Idem, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, op. cit., p. 66.

Revelaţia naturală trebuie văzută în corelaţie intimă cu Revelaţia supranaturală. Dacă separăm cele două revelaţii, facem abstracţie de rolul Logosului etern al Tatălui, însă dacă le confundăm, negăm rolul Său de mântuitor al oamenilor.

Complementaritatea Revelaţiei supranaturale faţă de cea naturală[697] arată, că Acelaşi Logos, Care ne-a creat, S-a întrupat şi ne-a mântuit pe noi.

În lumea secularizată de astăzi centralitatea lui Hristos revocă abordarea gnoseologică în care lumea se declară *autonomă* faţă de Dumnezeu. Pendularea între *preaslăvirea trupului* şi cea a *sufletului* sau indiferenţa faţă de orice efort de cunoaştere a lui Dumnezeu şi a oamenilor nu arată decât consecinţele dramatice ale unei abordări unilaterale a persoanei lui Hristos.

Trecând de la *deism* la *panteism*, lumea de azi nu mai are o apetenţă specială pentru devenirea eshatologică a lumii[698], iar viaţa religioasă s-a retras în spaţiul privat, ieşind în prim-plan, în societate, interesele antropocentrice ale culturii şi ale vieţii sociale în general[699].

Onestitatea cu care priveşte desfăşurarea procesului secularizării, îl face pe Părintele Profesor să afirme, că avem de-a face, deopotrivă, şi cu aspecte *pozitive* ale secularizării, dar şi cu aspecte *negative*, pe deplin sfidătoare, la adresa Bisericii noastre.

Efectele negative survin însă din ambianţa individualistă a societăţii de consum şi din falsa separaţie dintre *sacru* şi *profan*, dintre *societate* şi *Biserică*, dintre *lumea văzută* şi cea *nevăzută*, dintre *Dumnezeu* şi *oameni*.

Sensul lumii e acela, ca aceasta să fie transfigurată în integralitatea ei, fapt pentru care în lumea de astăzi e nevoie de exploatarea dimensiunii prezenţei cosmice a Logosului întrupat[700].

---

[697] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Centralitatea lui Hristos…*, art. cit., p. 39.
[698] Idem, p. 40.
[699] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, op. cit, p. 30.
[700] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Centralitatea lui Hristos…,* art. cit., p. 41 dar şi în Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, op. cit., p. 206.

După cum se observă, Părintele Profesor Îl vede pe Hristos ca pe centrul preexistent, creator şi mântuitor al omenirii, în jurul căruia gravitează întreaga istorie şi sursa oricărei înaintării în cunoaştere şi sfinţenie.

Cartea Sfinţiei sale, *Omul fără rădăcini* debutează cu constatarea alienării omului, prin pierderea rădăcinilor sale transcendente, în urma trecerii de la *evidenţierea lui Dumnezeu* la *evidenţierea omului*[701].

Dacă Logosul divin nu mai e înţeles, ca „centru de unificare şi diversificare a raţiunilor tuturor lucrurilor văzute şi nevăzute"[702], societatea secularizată tinde să elimine Biserica din prim-planul societăţii, să o transforme într-o simplă instituţie orizontală, pur umană şi cultura şi ştiinţa să poarte amprente soteriologice pentru om[703].

Teologia hristologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul, cu Hristos ca *început*, *cuprins* şi *sfârşit* al veacurilor, este soluţia autentică prin care lumea de astăzi accede la realitatea divino-umană a Bisericii, adică la autentica înţelegere a lui Hristos, ca Dumnezeu şi om[704].

Cocluzia care reiese din lecturarea cărţii *Omul fără rădăcini* e aceea, că avem de-a face cu o hristologie ortodoxă aplicată la nevoile şi frământările lumii actuale.

Părintele Profesor, într-un capitol polemic faţă de teologia romano-catolică, pledează pentru *deificarea omului*. În momentul când vorbim de îndumnezeirea

[701] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, op. cit., p. 7.
[702] Idem, p. 17.
[703] Idem, p. 20.
[704] Idem, p. 21. A se vedea în acest sens expunerea Academician Preot Dumitru Popescu, *Dumitru Stăniloae – omul, opera şi impactul ei contemporan*, conferinţă susţinută în cadrul *Sesiunii internaţionale de comunicări ştiinţifice „Dumitru Stăniloae"*, Braşov, 2002, şi publicată în *Caietele Universităţii Sextil Puşcariu*, II (2002), nr. 2, p. 28. Citaţia este conformă cu formatul PDF al revistei teologice braşovene. Dar şi capitolul *Impactul operei Părintelui Dumitru Stăniloae asupra teologiei şi culturii contemporane*, în Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, op. cit, p. 97-116.

omului, ne referim la comuniunea reală cu Dumnezeu prin intermediul energiilor Sale necreate[705].

Noțiunea pe care o propune teologia catolică, aceea de „umanizare” a omului, infirmă *deificarea*, adică „scopul suprem al întregii activități a Mântuitorului Iisus Hristos”[706].

Întruparea Sa a dovedit, că îndumnezeirea este cel mai mare gest de respect adus omului de către Dumnezeu. Dumnezeu Se face om, pentru ca să-l facă dumnezeu, să-l îndumnezeiască pe om şi astfel îndumnezeirea să însemne adevărata noastră statură umană[707].

Părintele Profesor opinează, că e o falsă problemă opoziția dintre *umanizare* şi *deificare*[708] iar că, deificarea în spațiul catolic rămâne „*o metaforă pioasă* atâta vreme, cât harul divin va fi redus la o *formă creată* în afara caracterului *etern* şi *necreat* al energiilor divine”[709].

În *Ortodoxie şi contemporaneitate* găsim trei articole de hristologie comparată, care sintetizează, într-un mod foarte judicios, problema persoanei şi a operei lui Hristos.

Teologul protestant Moltmann este înțeles de Părintele Profesor ca unul, care a redus mântuirea la subiectivitatea umană, fără o referire la lume şi societate[710].

Dacă religia e o problemă *privată* pentru Moltmann, pentru Părintele Profesor, Hristos n-a venit să mântuiască numai sufletul omenesc, ci şi trupul şi cosmosul în integralitatea sa[711].

Procesul dialectic al perceperii atât a divinității cât şi a omenității lui Hristos, transformat în dogmatică alternativă l-a făcut pe teologul protestant să dizolve

---

[705] Idem, p. 24.
[706] Idem, p. 25.
[707] Idem, p. 25-26.
[708] Idem, p. 26. Aceeaşi idee va fi reluată şi în capitolul *Umanizare ori deificare în Hristos? O falsă dilemă*, în Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, op. cit., p. 22-38.
[709] Idem, p. 37, n. 24.
[710] Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, op. cit., 23.
[711] Idem, p. 24.

hristologia, pentru că soluționează, în mod nestorian, realitatea ipostatică a Fiului lui Dumnezeu întrupat[712].

În teologia catolică însă, hristologia şi teologia în general ajungând o ştiință teologică, avem de-a face cu un Hristos devenit mai mult *obiect de speculație* teologică, decât de viață şi de trăire în Biserică[713]. Din acest considerent, Părintele Profesor vede hristologia catolică drept o variantă teologică cvasi-nestoriană, pentru că cele două naturi în Hristos au o legătură ipostatică, dar nu una interioară, ci una pur exterioară[714]. Dar dacă Moltmann vorbise şi de cosmos, în teologia catolică referirea la cosmos lipseşte[715].

În contrast cu cele două hristologii eterodoxe, în Ortodoxie se pune accentul pe imutabilitatea naturii divine din Hristos[716]. Acest accent este însă fundamental pentru înțelegerea autentică a persoanei lui Hristos.

În primul rând, imutabilitatea firii dumnezeieşti din Hristos exclude răul din firea Sa umană şi în al doilea rând e fundamentul îndumnezeirii naturii umane[717]. Dar imutabilitatea divină nu respinge transformarea ontologică, pnevmatizarea firii Sale umane[718].

Concluzionările hristologice ale Părintelui Profesor culminează aici, cu o evidențiere a rolului persoanei lui Hristos în mişcarea ecumenică actuală.

Din multiplele abordări confesionale, problematizările hristologice dovedesc că, deşi Hristos e Cel ce uneşte pe toți creştinii, tot El este Cel ce ne desparte[719], pentru că fiecare confesiune vine cu o altă formulă hristologică, ducând la extreme din cele mai dramatice.

[712] Idem, p. 25.
[713] Idem, p. 31.
[714] Idem, p. 36.
[715] Idem, p. 37.
[716] Idem, p. 42.
[717] Idem, p. 42-43.
[718] Idem, p. 43.
[719] Idem, p. 49.

Soluția pe care dânsul o propune e aceea de a se vedea calitățile lui Hristos de Creator şi Mântuitor al lumii ca fiind indisolubile[720] şi faptul, că „trebuie afirmată mântuirea cosmică nu ca opusă mântuirii personale, ci ca implicată în aceasta”[721].

Atunci când vom accentua *dinamismul lucrării* lui Dumnezeu în lume şi *prezența cosmică* a lui Hristos, acestea vor fi argumente puternice împotriva crizei ecologice[722], a violenței, corupției şi erotismului şi vor revaloriza toleranța, filantropia şi dreptatea socială[723].

3. Biserica şi Sfânta Euharistie

Biserica este trupul lui Hristos şi El este Capul ei. Şi El este Cel care plineşte toate întru toți, pentru că Hristos plineşte Biserica prin energiile necreate[724].

Dar Hristos ni S-a dat nouă drept mâncare şi băutură dumnezeiască în Sfintele Taine. Sfânta Euharistie preface pe om în ceea ce este El Însuşi, prelungindu-Se astfel în lume dar, în acelaşi timp, Îşi asumă lumea[725].

De aceea vorbim despre Biserică ca despre o *realitate dinamică* sau, mai bine-zis, ca despre o *nuntă* neîncetată, în timp şi spațiu, a Creatorului şi a creaturii[726].

Sfânta Euharistie este în Biserică şi ea este Hristos, dar Hristos e şi deasupra Bisericii[727], pentru că e Capul ei divino-uman.

În cele ce urmează vom arăta punctul de vedere al Părintelui Profesor în funcție de raportarea sa la

[720] Idem, p. 51.
[721] Idem, p. 53.
[722] Idem, p. 57, 177.
[723] Idem, p. 57.
[724] Idem, p. 95.
[725] Idem, p. 98.
[726] Ibidem.
[727] Ibidem.

Sfântul Nicolae Cabasila şi la mitropolitul Ioan Zizioulas.

Sfântul Nicolae vede Euharistia ca centru de gravitate al Bisericii şi al istoriei, vorbind despre o relaţie subiectivă a credinciosului cu Hristos. El accentuează pe Hristos, Care coboară în lume şi nu pe Hristos, Care înalţă pe credincios din lume[728].

Părintele Profesor crede, că de aici se poate percepe relaţia cu Hristos ca o relaţie substanţialistă[729], dacă nu se înţelege că relaţia noastră cu Hristos euharistic este concomitentă cu relaţia noastră cu persoana lui Hristos, Dumnezeu şi om.

În cazul mitropolitului de Pergam, Sfinţia sa constată, că acesta vorbeşte despre Biserică şi cosmos ca avându-şi centrul de gravitate în Euharistie[730].

Recapitularea lumii nu se mai face în Hristos, ci în Euharistie, Biserica mutându-şi centrul de greutate pe pământ[731].

Similitudinile dintre concepţia euharistică a mitropolitului şi teologia catolică sunt surprinzătoare în concepţia Părintelui Profesor. Putem decela 6 astfel de asemănări:

a) Îl vede pe Hristos numai prin prisma Euharistiei;

b) modul prezenţei lui Hristos în Euharistie este unic;

c) Hristos e doar comuniune;

d) Euharistia face Biserica;

e) Euharistia face prezentă eshatologia şi

f) Euharistia e adorată îl locul lui Hristos[732].

Atenţionarea Sfinţiei sale e aceea de a nu se pune, pe picior de egalitate, Euharistia cu persoana lui Hristos, adică să nu se separe opera Sa de răscumpărare de persoana Sa, pentru că prin aceasta izolăm pe Hristos

[728] Idem, p. 99.
[729] Idem, p. 100.
[730] Idem, p. 102.
[731] Idem, p. 102-103.
[732] Idem, p. 103-104.

în cer şi Biserica nu face altceva, decât să continue pe pământ prelungirea operei lui Hristos prin Euharistie[733].

Sunt evidente aşadar, că aceste recomandări fac, în subsidiar, referire la concepţia romano-catolică despre Biserică şi Euharistie, unde dihotomia dintre *Euharistie* şi *Hristos ca persoană* este totală.

Tocmai de aceea Sfinţia sa vrea să ne depărteze de la o abordare substanţialistă a Sfintei Euharistii, pentru că mergând pe această cale ajungem la o împărtăşire impersonală cu Hristos[734].

Sfântul Nicolae Cabasila vorbeşte de viaţa în Hristos ca expresie a harului necreat[735] şi coborârea lui Hristos spre lume se face prin Sfânta Euharistie[736].

La mitropolitul Ioan Zizioulas, Sfânta Euharistie acţionează direct din Hristos, dar el Îl vede pe Hristos în relaţia Sa cu comuniunea eclesială, fără să ia în consideraţie şi comuniunea Sa cu Sfânta Treime[737].

Ca să nu cădem în extrema catolică, Părintele Profesor crede, că trebuie să vedem pe Hristos în Euharistie dar, în acelaşi timp, să vedem şi Euharistia în Hristos[738].

Catolicismul ignoră realitatea energiilor necreate şi tocmai de aceea autonomizează Euharistia făcând-o dependentă de cler şi nu de harul lui Dumnezeu, care vine din persona lui Hristos.

Centrul de gravitate al Bisericii în catolicism este omul[739], pe când, pentru noi, el este Hristos, Dumnezeu şi om.

Din această ambianţă dogmatică a reieşit şi opinia Părintelui Profesor vizavi de relaţia dintre *Biserică* şi *Euharistie* în sensul, că nu trebuie să separăm *văzutul* şi *nevăzutul* Bisericii, *creatul* şi *necreatul* în viaţa şi atitudinea noastră duhovnicească.

---

733 Idem, p. 104.
734 Idem, p. 104-105.
735 Idem, p. 105.
736 Ibidem.
737 Ibidem.
738 Idem, p. 106.
739 Idem, p. 130.

4. Antropologie şi cosmologie

Părintele Profesor vorbeşte de antropologia ortodoxă ca de una cu un caracter pnevmatologic[740], subliniind, în acelaşi timp, şi coordonata hristologică a antropologiei noastre.

Dimensiunea hristologică a antropologiei ortodoxe porneşte de la faptul, că omul e creat după „chipul lui Dumnezeu, dat în Fiul”[741].

Taina omului, spune Sfinția sa, nu se află în om, ci în Arhetipul, în Modelul său divin[742]. Omul e o ființă teologică pentru că are o ontologie iconică[743].

După căderea în păcat, chipul lui Dumnezeu din om s-a alterat progresiv[744], ajungându-se la starea actuală, în care „puterile sufletului nu mai folosesc lucrările simțurilor, ci sunt folosite de acestea”[745].

Sufletul a ajuns să fie atras de formele materiale, fiind vrăjit şi robit de acestea, ajungând la o stare de decadență tulburătoare[746].

Însă, prin Hristos, omul se restaurează la frumusețea cea dintâi şi Hristos poate mântui pe om, pentru că e Creatorul omului[747].

Dogma triadologică îşi vede în antropologie semnificațiile ultime, pentru că numai energiile necreate scot în evidență legătura dinamică dintre Logos şi creație, pe de o parte iar, pe de altă parte, ele constituie ordinea interioară a cosmosului în integralitatea sa[748].

---

[740] Idem, p. 57.
[741] Idem, p. 62.
[742] Ibidem. Vezi şi Idem, p. 172-173.
[743] Ibidem.
[744] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, op. cit., p. 69.
[745] Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, op. cit., 63. A se vedea şi Idem, p. 83.
[746] Ibidem.
[747] Idem, p. 65, 126.
[748] Idem, p. 66.

Prin intermediul energiilor necreate, a harului dumnezeiesc, omul şi materia se transfigurează numai din interior[749].

Hristos pnevmatizează, în mod progresiv, firea Sa umană luată din Prea Curata Fecioară[750]. Relația Sa cu omul coincide cu îndumnezeirea, fiindcă harul necreat vine în Biserică şi în om, din trupul preaslăvit al lui Hristos, ridicat la cer[751].

În Biserică, spune Părintele Profesor, Hristos coboară în abisurile ontologice ale inimii credincioşilor, dar rămâne şi deasupra Bisericii, pentru a atrage pe toți credincioşii, la comuniunea cu Dumnezeu şi cu semenii[752].

Mersul omului, traiectoria lui e una ascendentă, deoarece merge de la chip spre asemănarea cu Dumnezeu, tinzând continuu spre o înălțare a chipului către Arhetip[753].

Dar refuzul transfigurării umane nu duce decât la o concepție individualistă de dominare a cosmosului, în care te simți stăpânul cosmosului, dar nu şi unul care compătimeşti cu starea lui de după cădere, adică să doreşti îndumnezeirea ta şi a cosmosului.

Cosmosul e casa noastră, un mijloc de dialog între om şi Dumnezeu dar, conform cu Rom 8, 20, cosmosul suspină după mărirea fiilor lui Dumnezeu în Hristos[754].

O dreaptă înțelegere a omului şi a relațiilor lui cu semenii săi şi cu cosmosul în care locuieşte, nu ne-ar fi putut duce la criza spirituală, culturală şi ecologică în care ne găsim astăzi[755].

Sfinția sa crede, că antropologia ortodoxă trebuie înțeleasă ca un *protest* împotriva secularizării lumii,

---

[749] Ibidem.
[750] Idem, p. 67.
[751] Idem, p. 67-68.
[752] Idem, p. 69.
[753] Idem, p. 72.
[754] Idem, p. 67-68.
[755] Ibidem.

adică a eliminării lui Dumnezeu din creație şi din toate compartimentele vieții sociale[756].

Însă, pentru a avea o cunoaştere precisă în ceea ce priveşte cosmologia ortodoxă sau teonomă, trebuie să o vedem pe aceasta în contrast cu alte două cosmologii majore: cu *cosmologia autonomă*[757] şi cu *cosmologia panteistă*[758].

Cosmologia autonomă ori vorbeşte, în mod *deist*, despre creația lumii, degajând ideea unui Dumnezeu care creează lumea, dar apoi o lasă să se dezvolte de la sine, pe baza unor legi imanente lumii, ori în sens *evoluționist*, în care lumea e o apariție întâmplătoare şi se dezvoltă în mod haotic[759].

Cosmologia panteistă nu distinge între *Dumnezeu* şi *creație* şi de aceea nu putem să precizăm foarte bine, nici statutul divinității şi nici pe cel al omului.

Numai *cosmologia teonomă*, ne dă o dreaptă înțelegere a lui Dumnezeu şi a omului, cât şi a cosmosului, pentru că Dumnezeu e Creatorul lumii, lumea e rațională şi energiile necreate vivifică mereu lumea şi pe om şi îi susține din interior.

5. Mântuirea personală în contextul lumii secularizate

Începem acest capitol cu referințele teologice făcute de Părintele Profesor la contribuția Sfântului Ioan Cassian în disputa dintre *voință* şi *har*.

Teologia mântuirii personale are două derapaje extreme: *predestinația* şi *pelagianismul*.

Predestinația a produs ideea, cum că în problema cunoaşterii lui Dumnezeu trebuie să apelăm la o

---

[756] Ibidem.
[757] Idem, p. 177.
[758] Idem, p. 183.
[759] Despre teoria evoluționistă şi un răspuns ortodox la adresa ei a se vedea şi în Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, op. cit., p.48-60.

cunoaştere spiritual-intelectuală, deci la o *evadare* a sufletului din trup în sens neoplatonic[760]. Trupul a fost valorizat în mod foarte negativ, ca sediu al perversității umane, fapt pentru care el trebuia aprig extenuat.

Puritanismul emanat de versiunea predestinaționistă a produs o aversiune enormă în spațiul apusean, fapt pentru care Renaşterea a şters *ideea de păcat* din om, trecând la adularea trupului şi a condiției lui căzute, considerată starea dintotdeauna a omului[761].

Pelagianismul, cu care s-a confruntat direct Sfântul Ioan Cassian, era o prefigurare a antropologiei iluministe din secolul al XVIII-lea.

Şi aceasta se datorează faptului, că pelagienii considerau natura umană căzută ca fiind *bună* şi proclamau mântuirea omului *numai prin faptele sale*, fără intervenție harică[762].

Consecințele teoriei soteriologice pelagianiste au dus la apariția *omului autonom*, care consideră orice intervenție a harului în viața sa drept o *violare* a libertății şi a intimității sale[763].

Părintele Profesor a sesizat aici, într-un mod foarte precis, faptul că *antropocentrismul* culturii europene actuale este rezultatul curentului de gândire pelagian, care a făcut abstracție de *prezența* şi *lucrarea* lui Dumnezeu în om şi în lume[764].

Poziția ortodoxă a Sfântului Ioan Cassian e aceea că, în cazul mântuirii personale vorbim despre un amestec negrăit între lucrarea lui Dumnezeu şi lucrarea omului[765].

Acuza de *semipelagianism* la adresa Sfântului Ioan Cassian afirmă Părintele Profesor, e o caracterizare făcută prin prisma teologiei scolastice, în care lucrarea lui Dumnezeu este exterioară voinței umane[766].

---

[760] Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, op. cit., p. 75.
[761] Ibidem.
[762] Idem, p. 76.
[763] Ibidem.
[764] Ibidem.
[765] Idem, p. 77.
[766] Ibidem.

Sfântul nostru vorbeşte despre lucrarea divină, ca susținătoare, din interior, a voinței umane, pentru că providența divină ne precede întotdeauna[767].

Referindu-se la isihasmul românesc, Părintele Profesor evidențiază faptul, că avem de-a face nu cu un *creştinism unilateral*, ci cu *unul integral*, deoarece am ştiut să ținem împreună verticala contemplării lui Dumnezeu cu orizontala făptuirii şi a grijii de săraci, prin intermediul vieții liturgice[768].

Una dintre soluțiile autentice ale Ortodoxiei este tocmai practicarea acestui *creştinism total*, lucru care ar duce la renaşterea spirituală şi morală a neamului românesc[769].

6. Biserica şi familia

Biserica trăieşte în lume, în mijlocul societății secularizate dar ea transcende lumea, pentru că e în unire intimă cu Capul ei, cu Hristos. Fiecare membru al Bisericii face parte dintr-o familie sau poate întemeia o familie.

Pentru Părintele Profesor Dumitru Popescu „familia constituie *Biserica cea mică*, în timp ce Biserica constituie *familia cea mare*"[770].

Şi familia în concepția ortodoxă nu e doar o comunitate de două persoane de sex opus, care au un angajament social, în care cei doi au drepturi şi responsabilități oferite şi cerute de legile statului, ci e spațiul inter-personal, plin de iubire, care „poartă în ea taina iubirii dumnezeieşti"[771], deoarece „familia reflectă în constituția ei misterul Sfintei Treimi"[772].

---

[767] Idem, p. 78.
[768] Idem, p. 92-93.
[769] Idem, p. 93.
[770] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Familia în cultura secularizată*, în rev. *Ortodoxia* LIII (2002), nr. 1-2, p. 8.
[771] Ibidem.
[772] Ibidem.

Biserica lui Dumnezeu nu se confundă cu *societatea secularizată* şi scopul ei nu este acela de a o domina cu orice preț[773]. Ci rolul Bisericii în societatea de astăzi, subliniază Părintele Profesor, e acela „de a contribui la transfigurarea societății prin familie, în vederea relațiilor de comuniune şi omenie”[774].

Transfigurarea societății şi a cosmosului se realizează însă prin harul dumnezeiesc. Şi „harul este expresia iubirii divine, care iradiază din ființa Sfintei Treimi…şi nu o grație creată, care nu mai poate fi comunicată de Duhul Sfânt”[775].

Dacă în catolicism şi protestantism se observă o dramatică separație între *natură* şi *ipostas*[776], pentru noi, „între ipostas şi natură există o legătură indisolubilă”[777].

Această legătură este reală, tocmai pentru că harul este *necreat* şi nu *creat* şi nu poate fi încadrat în falsa teorie scolastică a separației dintre *transcendent* şi *imanent*[778].

Tocmai pentru că harul vine de la Dumnezeu şi el e necreat, iradiind veşnic din Dumnezeu, naşterea Bisericii are loc la Cincizecime, constituindu-se din cei care credeau în Hristos, în Fiul lui Dumnezeu întrupat, dar prin „puterea infinită a iubirii dumnezeieşti, pe care o va purta în ea sau din care va sorbi fără să o epuizeze şi o va comunica lumii în toate timpurile, mereu împrospătată”[779].

Aşa stând lucrurile, membrii familiei ortodoxe nu văd raportul dintre *harul lui Dumnezeu* şi *voința omului* ca pe unul exterior, ci ca pe unul interior, sinergic şi teandric, „fiindcă teandrică şi sinergică rămâne Biserica şi constituția ei divino-umană”[780].

---

[773] Idem, p. 9.
[774] Ibidem.
[775] Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Natura Bisericii din punct de vedere ființial şi comunitar*, în rev. *Mitropolia Banatului* XXX (1980), nr. 10-12, p. 655.
[776] Idem, p. 653.
[777] Ibidem.
[778] Idem, p. 655.
[779] Ibidem.
[780] Idem, p. 657.

Însă în momentul, când vorbim de familie, vorbim de o *legătură sfințită* a iubirii dintre un bărbat şi o femeie, prin Taina Sfintei Cununii, care poate extinde această relație şi la copiii lor.

Pentru Părintele Profesor, relațiile sexuale în cadrul căsătoriei duc „la sporirea iubirii şi unirii dintre soți, la sănătatea familiei”[781]. Şi aceasta se întâmplă, pentru că „numai căsătoria şi familia ridică legătura dintre bărbat şi femeie la prietenie adâncă şi curată, şi la responsabilitate reciprocă, în care fiecare este dator să se angajeze deplin”[782].

Teologia ortodoxă nu separă cele două persoane căsătorite de harul dumnezeiesc[783] şi nici raporturile lor intime de raporturile lor sociale. Căsătoria este pentru noi un mare câştig şi pentru întreaga creație[784], pentru că asigură stabilitatea şi continuitatea societății, dar ajută şi la transfigurarea întregului univers, prin muncă şi viață de sfințenie.

Nu acelaşi lucru crede şi societatea secularizată, care *autonomizează* familia[785], care o scoate din comuniunea cu alte familii şi, mai ales, o rupe de orice legătură cu istoria, neamul din care face parte şi credința în Dumnezeu.

Contestarea autorității tatălui în familie, emanciparea obsesivă a femeii[786] şi decontextualizarea familială a copiilor sunt tot atâtea tendințe extremiste ale familiei de astăzi şi pericole reale, care o amenință cu dezintegrarea[787].

Dar soluția reală pentru ca o familie să fie unită şi să prospere intim şi social e credința în Dumnezeu şi colaborarea smerită şi iubitoare dintre membrii ei.

Familia, în care Dumnezeu este factorul de coeziune interioară şi inter-personală, este salvată,

---

[781] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Familia în cultura secularizată*, op. cit., p. 9.
[782] Ibidem.
[783] Ibidem.
[784] Ibidem.
[785] Idem, p. 10.
[786] Idem, p. 11.
[787] Ibidem.

pentru că se vede în Biserică şi îşi asumă statutul ei eclesial, care o dezrobeşte de orice individualism[788] şi o fortifică în viața comunitară şi comunională atât a Bisericii, cât şi a societății.

7. Biserica şi ştiința[789]

Părintele Profesor evidențiază faptul, că în spațiul apusean au existat şi există şi astăzi tensiuni evidente între *ştiință* şi *teologie*[790].

Dacă în primul mileniu creştin primase teologia, în al doilea începe să primeze ştiința, omul occidental concentrându-se asupra valorilor materiale şi excluzând sau negând cu desăvârşire pe cele spirituale[791].

Căderea în materie e văzută de Părintele Profesor drept o influență considerabilă a platonismului şi a maniheismului, încât occidentalii au început să creadă, că lumea e atât de pervertită de păcat, încât nu mai poate fi mântuită[792].

Anul o mie este pentru Occident un eşec eshatologic şi o trecere de la *platonism* la *aristotelism*, care nu i-a mai dat omului să evadeze din lume, ci, dimpotrivă să se axeze pe „analiza şi cercetarea acesteia"[793].

Scolastica va opta, prin intermediul filosofiei lui Aristotel, pentru o imagine a lumii condusă de cauzalitatea autonomă, eliminând o viziune duhovnicească asupra creației[794].

---

788 Idem, p. 13.
789 Capitolul de față va fi scris pe baza datelor din articolul Dumitru Popescu, *Ştiința în contextul teologiei apusene şi a celei răsăritene*, un extras din vol. *Ştiință şi teologie. Preliminarii pentru dialog, XXI*, Ed. Eonul dogmatic, Bucureşti, 2001, p. 11-26, format PDF. Vom cita: *Ştiință şi teologie*, PDF şi pagina din acest format.
790 *Ştiință şi teologie*, PDF, p. 1.
791 Ibidem.
792 Idem, p. 1-2.
793 Idem, p. 2.
794 Ibidem.

Şi, pentru că Dumnezeu devine, astfel, exterior universului, iluminismul proclamă autonomia raţiunii[795] şi de aici ştiinţa începe să se dezvolte ca o acţiune *pur-umană*.

Dar, pentru a se impune acţiunea omului, omul începe să domine natura, în acelaşi timp lăsându-se înlănţuit în patimile, pe care el singur şi le-a provocat[796].

Descoperirile ştiinţifice sunt spectaculoase şi vor fi mereu spectaculoase, dar sunt însoţite de un pronunţat regres spiritual[797]. Omul, violentând cosmosul şi fiinţa sa, nu a făcut decât să creeze un univers artificial, în care s-a desfigurat creaţia lui Dumnezeu[798].

Teologia ortodoxă însă nu a scos pe Dumnezeu din creaţie şi tocmai de aceea poate vorbi despre taina cosmosului şi a omului ca derivând, în mod direct, din taina lui Dumnezeu[799].

Raţionalitatea internă a cosmosului, care îşi are fundamentul ei în crearea cosmosului de către Logosul dumnezeiesc, ne face să vorbim de o ştiinţă, care bate la porţile transcendenţei[800].

În stadiul actual, ştiinţa începe să înţeleagă că întreaga existenţă trebuie descifrată şi nu desfigurată de oamenii de ştiinţă, că ea nu este o operă a hazardului ci a unei Raţiuni divine[801].

Sensul lumii este acela al transfigurării ei în Hristos, prin Duhul Sfânt[802].

Afirmaţia lui Heisenberg, cum că *materia e corpuscul şi undă,* vine în confirmarea viziunii ortodoxe despre *cerul nou* şi *pământul nou*[803].

---

[795] Ibidem.
[796] Idem, p. 3.
[797] Ibidem.
[798] Ibidem.
[799] Idem, p. 4.
[800] Idem, p. 4 -5.
[801] Idem, p. 5.
[802] Idem, p. 6.
[803] Idem, p. 7.

Părintele Profesor crede, că noi trebuie să militām pentru o ştiinţă, care să nu agreseze cosmosul şi omul, ci să vină în folosul lui real[804].

Dacă înaintăm în cunoaşterea autentică a lumii înţelegem, că nu există un conflict între *ştiinţă* şi *religie*, ci între o *ştiinţă autonomă*, concrescută dintr-o *teologie epurată de Revelaţie* şi de *energiile necreate*, care neagă o dreaptă înţelegere a relaţiei lui Dumnezeu cu lumea şi a prezenţei lui Dumnezeu în creaţie şi oameni, prin harul dumnezeiesc.

8. Biserica şi cultura[805]

Părintele Profesor consideră, că Biserica a fost interesată, de la începuturile ei, de la Cincizecime de relaţia dintre *teologie* şi *cultură*, pentru că darul glosolaliei arată, că „Evanghelia nu este un mesaj particular, adresat unui singur neam, ci mesajul vieţii veşnice, prin care Dumnezeu cheamă umanitatea şi creaţia întreagă la comuniunea cu Sine”[806].

Sfinţia sa vede dialogul dintre *teologie* şi *cultură* drept un dialog fructuos, pentru că „teologia are nevoie de cultură, pentru a cunoaşte şi răspunde problemelor, care frământă omul”[807]dar, în acelaşi timp, ea trebuie să rămână, în esenţa ei, aceeaşi în toate veacurile[808].

Trebuie să renegăm tendinţa auto-suficienţei în teologie, ca prin intermediul culturii să dialogăm eficient şi pertinent vizavi de situaţia reală a lumii contemporane.

Părintele Profesor ne invită să abordăm lumea noastră ca şi Sfinţii Părinţi, care au cunoscut şi au

---

[804] Ibidem.

[805] Scriem acest capitol pe baza informaţiilor din Dumitru Popescu, *Teologie, cultură, ştiinţă – o întâlnire necesară*, extras din vol. *Ştiinţă şi teologie. Preliminarii pentru dialog, XXI*, Ed. Eonul dogmatic, Bucureşti, 2001, p. 7-10, în format PDF. Vom cita: *Teologie şi cultură*, PDF, apoi pagina.

[806] Teologie şi cultură, PDF, p. 1.

[807] Ibidem.

[808] Ibidem.

valorizat orice meandră a culturii din vremea lor, dar să nu uităm că „problemele noi cer răspunsuri noi, însă aceasta nu înseamnă că Biserica, în angajarea dialogului, încetează a mai fi ea însăşi”[809].

Dar, în acest dialog, trebuie să se treacă şi la o „resemnificare…(şi) interpretare teologică a culturii”[810], pentru că în cultură găsim şi elemente *bune* dar şi elemente *rele*[811].

Trebuie să avem o atitudine nuanţată şi selectivă, aşa cum ne învaţă Sfântul Vasile cel Mare, pentru ca prin intermediul datelor culturalo-filosofice să avem posibilitatea transmiterii mesajului divin, pe înţelesul celor din vremea noastră[812].

9. Biserica şi viitorul politic, cultural şi religios al României

În contextul ralierii României la ideea de *integrare europeană*, răspunsul Părintelui Profesor este acesta[813]: „datoria noastră nu e aceea de a ne confrunta cu cultura autonomă a Occidentului, ci trebuie să ne-o asumăm selectiv”[814].

Preocuparea pentru *selecţie* a creştinului ortodox trebuie să fie zilnică, fiindcă cultura europeană este o expresie a autonomizării omului[815].

La tot pasul vom avea de-a face cu o cultură antropocentrică, adică cu magma ideatică din care s-a format *fenomenul secularizării*[816].

---

[809] Ibidem.
[810] Ibidem.
[811] Ibidem.
[812] Idem, p. 1-2.
[813] Textul de faţă a fost scris de către noi în anul 2006, înainte de intrarea României în *Uniunea Europeană*.
[814] Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, op. cit., p. 156.
[815] Idem, p. 147.
[816] Idem, p. 149.

Lumea civilizată nu este o expresie a *darului lui Dumnezeu*, ci reprezintă *triumful omului* asupra lumii, prin impunerea legilor sale[817].

Dacă ideea de *integrare euro-atlantică* exprimă o garanție a securității naționale, atunci pasul politic pe care România vrea să-l facă este unul pozitiv[818].

Numai că trebuie să accentuăm faptul, că *specificul etnic* e un factor de îmbogățire universală şi că *integrarea* trebuie să fie *un deziderat al progresului în cunoaştere reciprocă* a statelor şi a etniilor diferite, care conlocuiesc în România şi în Europa[819].

Vorbim de securitate națională şi de schimb reciproc de valori, tradiții şi idei diverse în spațiul Europei unite. Este ceea ce ne dorim de fapt să se întâmple pe viitor.

Dar în efortul nostru de integrare şi după integrarea propriu-zisă, trebuie să nu uităm şi minusurile majore ale Europei occidentale.

În primul rând, putem vorbi despre interesul minor acordat vieții spirituale interioare a omului şi despre regresul ei spiritual[820].

Lumea apare lipsită de sens şi ostilitatea manifestată față de Dumnezeu o regăsim la tot pasul în Occident[821].

Omul îşi impune legile lui, dar şi legi împotriva firii[822], ca homosexualitatea[823].

Decadența umană este investigată la nivelul efectelor distructive, dar nu se iau în calcul cauzele interioare ale calamităților sociale[824].

---

[817] Ibidem.
[818] Idem, p. 150.
[819] Idem, p. 151. Despre diversitatea care există în Bisericile autocefale, Părintele Profesor spunea, în altă parte: „Diversitatea nu păgubeşte cu nimic identitatea Bisericii. Între *unitatea* şi *diversitatea* Bisericii nu există nici opoziție şi nici antinomie, fiindcă diversitatea se referă doar la formele de expresie ale aceluiaşi mesaj revelat, care rămâne identic, ca şi persoana lui Hristos, în toate epocile şi pentru toate coordonatele geografice", cf. Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Biserica locală şi comunitatea conciliară*, în rev. *Ortodoxia* XXIX (1977), nr. 3-4, p. 512.
[820] Idem, p. 151-152.
[821] Idem, p. 152.
[822] Idem, p. 153-154.
[823] Idem, p. 176.

Dacă cultura şi viaţa politică a Europei occidentale este o amprentă a iluminismului şi se văd respectate aici drepturile omului, democraţia şi este sprijinită în mod total dezvoltarea ştiinţei şi a tehnologiilor, nu observăm însă şi o grijă aparte pentru viaţa spirituală a omului, de unde şi grava criză spirituală din prezentă[825].

Biserica Ortodoxă, crede Părintele Profesor Dumitru Popescu, e chemată să fie factorul duhovnicesc de revitalizare a Europei şi de revalorizare teonomă a omului şi a cosmosului.

10. Concluzii

Teologia Părintelui Profesor Dumitru Popescu, după cum s-a putut vedea, este una teonomă şi oferă soluţii evidente pentru renaşterea duhovnicească a lumii de astăzi.

Pentru că Dumnezeu e Treime şi iubire şi îşi manifestă viaţa şi atenţia Sa prin intermediul energiilor necreate, putem experia în Biserică, în trupul tainic al lui Hristos, viaţa adevărată, ca îndumnezeire continuă.

Raţionalitatea lumii şi îndumnezeirea omului şi a cosmosului survin din aceea că Logosul Creator este şi Logosul Mântuitor al lumii, care lucrează prin Duhul Sfânt, din interior, pentru ajungerea la un cer şi un pământ nou, la împlinirea eshatologică a omului şi a cosmosului.

Hristos este în Biserică şi în cosmos, dar şi mai presus de toate câte există şi El le atrage pe toate la Sine, pentru că toate îşi au raţiunea în El.

Omul e chemat să îşi împlinească vocaţia sa iconică, acea de a tinde mereu spre Arhetip, fapt pentru care va avea o atitudine cuviincioasă şi raţională despre sine şi creaţie.

---

[824] Ibidem.
[825] Idem, p. 191.

Creştinul ortodox trăieşte în istorie, ca şi Biserica, dar este racordat şi la veşnicie prin intermediul harului necreat, care coboară din trupul lui Hristos transfigurat în Biserică.

Astfel coordonata verticală a vieții umane trebuie ținută în complementaritate cu cea orizontală, pentru că omul trebuie să fie un credincios, care se îndumnezeieşte în Biserică, dar şi un cetățean responsabil față de semenii săi şi de mersul ascendent al istoriei.

Raporturile dintre *Biserică* şi *familie*, *ştiință* sau *cultură* trebuie să fie raporturi integrative şi fructuoase, atât la nivel personal, dar şi social.

Secularizarea este un fenomen dezastruos, care se dispensează de Dumnezeu, închizându-se într-o imanență friguroasă.

Pentru a ne dezgheța inima şi a ne lumina mintea, Părintele Profesor Dumitru Popescu ne invită la redescoperirea noastră ca făpturi ale lui Dumnezeu, care trebuie să trăim în comuniunea păcii şi a fraternității.

Vederea lui Dumnezeu în perspectiva duhovnicească a Sfântului Simeon Noul Teolog[826]

1. Introducere

În teologia Sfântului Simeon, problema vederii lui Dumnezeu face parte din marea temă a mântuirii personale, pentru că autorul nostru vede mântuirea ca pe o experiență vie, reală, în Hristos şi în Duhul Sfânt, la care poate accede fiecare credincios în parte, în spațiul divino-uman al Bisericii.

La Sfântul Simeon, fiecare abordare teologică pleacă de la experiența personală a harului, care transpare din persoana lui Hristos, în care vederea luminii divine ocupă locul principal şi se reîntoarce la o pledoarie energică pentru curățirea de patimi, de unde vine simțirea prezenței lui Dumnezeu în ființa noastră.

Hristologia şi hariologia, cu alte cuvinte, merg mână în mână în scrisul său duhovnicesc, dându-ne astfel adevăratul etalon al experienței personale în Ortodoxie, unde himerica separație dintre *Hristos* şi *Duhul Sfânt* nu este trăită niciodată în cadrul experienței personal-eclesiale a credinciosului.

În studiul de față vom prezenta, în mod succint, datele experențial-teologice ale autorului nostru vizavi de vederea luminii dumnezeişti care, pentru Sfinția sa, era *o realitate cotidiană*.

2. Relația dintre Hristos şi Duhul Sfânt în cadrul vederilor dumnezeieşti ale Sfântului Simeon şi revelarea Sfintei Treimi în lumina divină

Atunci când descrie ce se petrece cu el în timp ce vede slava lui Dumnezeu, Sfântul Simeon îşi

[826] Studiul de față reprezintă *al treilea referat* susținut în cadrul studiilor noastre doctorale. Toate prescurtările surselor, ca şi anterior, vor fi prezentate în bibliografia de final.

concentrează discursul teologic asupra relației sale cu Hristos.

El se raportează la *fața* lui Hristos şi vrea să o descrie. Pentru el „προσώπου Σου τήν θέαν"[827] devine punctul central al destăinurii extatice.

Însă efortul de a nara cele văzute în lumina divină întâmpină dificultări aproape ineluctabile, pentru că este inexprimabilă frumusețea şi sfințenia lui Dumnezeu[828].

Şi, totuşi, Sfântul Simeon dă numeroase detalii despre extazele sale. În acelaşi imn avem o astfel de dovadă. Hristos se arată Sfântului Simeon în timpul nopții, având înfățişarea mai mare decât soarele, strălucind, din ceruri, până în inima sa[829].

Lumina divină uneşte pe Dumnezeu cu Sfântul Simeon sau pe Sfântul Simeon cu Dumnezeu şi ea țâşneşte din persoana lui Hristos.

Vederea lui Dumnezeu apare aici ca o vedere a lui Hristos, Care e plin de Sfântul Duh. Lumina lui Dumnezeu e prezentată ca *țâşnind* din cer, *penetrând* văzduhul şi *țintind* inima Sfântului Simeon.

Acest act de condescendență dumnezeiască îl face pe Sfântul Simeon să uite de sine[830]. El vede numai lumina, care vine din cer şi toate din jurul său le percepe, ca fiind într-un întuneric adânc[831].

Termenii φωτὸς[832] (lumină), δόξαν[833] (slavă), πυρός[834](foc) folosiți aici reprezintă o parte din recuzita terminologică a Sfântului Simeon, prin care acesta desemnează realitatea divino-umană a vederii lui Dumnezeu.

Se poate constata foarte uşor, că Sfântul Simeon nu confundă niciodată pe *Hristos* cu *Sfântul Duh* în

---

[827] SC 174, Imnul XXV, 1, p. 254 / ed. Stăniloae, p. 489 / ed. Ică jr. III, p. 160.
[828] Idem, Imnul XXV, 2-3, p. 254 / Ibidem / Ibidem.
[829] Idem, Imnul XXV, 10-11, p. 254 / Ibidem / Ibidem.
[830] Idem, Imnul XXV, 18, p. 256 / Ibidem / Ibidem.
[831] Idem, Imnul XXV, 12, p. 254 / Ibidem / Ibidem.
[832] Idem, Imnul XXV, 30, p. 256 / Idem., p. 490 / Idem., p. 161.
[833] Idem, Imnul XXV, 35, 36, p. 256 / Ibidem / Ibidem.
[834] Idem, Imnul XXV, 30, p. 256 / Ibidem / Ibidem.

explicațiile sale teologice şi nici în descrierile extazelor sale.

El spune: „Eu ştiu şi mărturisesc că slava aceasta e Duhul Tău”[835], arătând prin aceasta, că Duhul e al lui Hristos şi deoființă cu Hristos şi cu Tatăl[836].

Dacă rupem afirmația anterioară de contextul în care ea apare, putem trage în mod greşit concluzia, că Sfântul Simeon identifică pe *Sfântul Duh* cu *lumina divină* şi că el vorbeşte de o *primire ipostatică* a Sfântului Duh în extaz şi nu de *o împărtăşire energetică* de Dumnezeu.

Însă puțin mai încolo, autorul nostru mulțumeşte lui Hristos, că i-a dat să cunoască „Σου θεότητος τὸ κράτος”[837], de unde deducem, că el numeşte „dumnezeire” lumina divină şi nu persoana Sfântului Duh.

Acest lucru devine mult mai clar şi din afirmația : „A luat trupul meu şi mi-a dat Duhul Lui şi m-am făcut şi eu dumnezeu prin harul dumnezeiesc”[838]. De aici înțelegem foarte uşoar faptul, că sintagma „har dumnezeiesc” este corelativă pentru autorul nostru cu aceea de „slavă a lui Dumnezeu” sau de „lumină dumnezeiască”.

Pentru Sfântul Simeon Noul Teolog raportarea la Hristos nu e niciodată raportarea la un *Iisus istoric*, care a trăit în urmă cu ceva timp şi de la Care ne-au rămas unele cuvinte rostite şi față de Care ne situăm într-o relație mentală detaşată, ci relația lui cu Hristos e o relație integrală cu persoana divino-umană a lui Hristos, cu Dumnezeul cel viu şi personal, Care Se revelază şi vorbeşte oamenilor şi în prezent. Pentru el Hristos e Creatorul şi Mântuitorul lui şi al întregii lumi şi e perceput, la nivel personal, mai degrabă ca *Lumină a lumii* (φῶς τοῦ κόσμου)[839].

[835] Idem, Imnul XXV, 36 , p. 256 / Ibidem / Ibidem.
[836] Idem, Imnul XXV, 36-38, p. 256 / Ibidem / Ibidem.
[837] Idem, Imnul XXV, 41, p. 258 / Ibidem / Ibidem.
[838] Idem, Imnul XXV, 64-65, p. 260 / Idem, p. 491 / Ibidem.
[839] Idem, Imnul XXXIV, 14, p. 428 / Idem, p. 558 / Idem, p. 203.

El Îl vede pe Hristos, în mod personal, plin de lumină. El se uneşte cu lumina lui Hristos, care vine din persoana divino-umană a lui Hristos. Unirea cu El este reală, este deplină, pentru că este o *unire* (ἕνωσιν) a lui cu Hristos, o unire făcută întru *cunoaştere*, *simțire*, *experiență* şi *vedere* (ἐν γνώσει ... καὶ ἐν αἰσθήσει ἐκ παντός καὶ πείρᾳ καὶ ὁράσει)[840].

Deşi am putea pune semnul egal între *unire*, *vedere*, *extaz*, *descoperire dumnezeiască*, la Sfântul Simeon ele denotă aspecte particulare ale aceleiaşi realități extraordinare: *vederea lui Dumnezeu*.

El denumeşte în mod diferit fiecare experiere a luminii însă, de fiecare dată precizează, că vederea lui Dumnezeu e o realitate de care el e conştient că petrece în ființa lui.

Mai mult, autorul nostru ne atenționează în chip şi fel, că descrierile sale extatice au loc ca urmare a lucrării harului dumnezeiesc în el, pe care îl simte în mod plenar, că vede lucruri dumnezeişti şi trăieşte deplin o transformare a ființei lui în contact direct / nemijlocit cu lumina divină şi că aceasta e singura, care îl îndumnezeieşte pe om.

Unirea dintre el şi Dumnezeu se face ἐν γνώσει, *întru cunoştință*[841]. Background-ul acestei afirmțaii însă are o miză imensă pentru Sfântul Simeon. El atestă, în acest fel, că atât Dumnezeu, cât şi omul duhovnicesc sunt vii şi personali şi conştienți de relația de iubire şi de vedere dintre ei.

Vederea lui Dumnezeu este o conectare personală a lui Dumnezeu cu omul, ceea ce în termeni

---

[840] Idem, Imnul XXXIV, 16-17, p. 428 / Ibidem / Ibidem.

[841] Idem, Imnul XXXIV, 20, p. 428 / Ibidem / Ibidem.

Dacă părintele profesor Stăniloae preferă aici să traducă pe ἐν γνώσει, cu „întru conştiință”, părintele profesor Ică jr. îl traduce prin „în chip conştient”. Noi am preferat pe „întru cunoştință”, pentru a face o sinteză între semnatismul limbii greceşti şi apercepția duhovnicească a limbajului teologic românesc.

Traducerea noastră se apropie de a părintelui profesor Ică jr, pentru că *a lua întru cunoştință* sau *în minte*, *a cuprinde în mintea ta* pe cele care se petrec cu tine înseamnă a conştientiza ceea ce s-a petrecut cu tine în extaz. Însă nici traducerea părintelui Stăniloae nu te îndepărtează de adevărul textului grecesc, pentru că tot ceea ce se petrece cu noi este, în acelaşi timp, şi un act de conştiință.

simeonieni se traduce ca *legătura Celui viu* cu *cei vii* (Ζωῆς πρὸς ζῶντας)[842].

Viața lui Dumnezeu, a Celui nestricăcios şi plin de viață penetrează ființa omului şi o umple de lumină, pentru că între Hristos şi om are loc *o vedere adevărată* (ἀληθοῦς θεωρίας)[843].

Θεωρία este la Sfântul Simeon cuvântul paravan sub care se ascunde toată relația intimă pe care o putem avea cu Dumnezeu.

Un alt termen emblemă simeonian este şi ἀφθαρσία (*incorruptio* al Vulgatei[844]).

Împărtăşirea de lumina divină este o împărtăşire de nestricăciune. Şi nestricăciunea lui Dumnezeu poate fi gustată încă de acum[845].

Diferența dintre noi şi El este însă imensă (Sfântul Simeon ne-o aminteşte în repetate rânduri), pentru că El este lumina şi noi întunericul[846].

Căci „Dumnezeu nu va străluci altundeva", spune Sfântul Simeon, „decât singur în acele suflete, care s-au unit cu El înainte de sfârşit /moarte"[847].

Cu alte cuvinte, Dumnezeu primeşte întru lumina Sa, numai pe cei care au gustat, încă de aici, din acea lumină cerească.

Maximalismul cunoaşterii lui Dumnezeu la Sfântul Simeon se leagă de conştientizarea permanentă a procesului mântuirii personale, în care suntem integrați de la Sfântul Botez.

Harul lui Dumnezeu e în noi şi trebuie să ne încadrăm într-un efort ascetico-eclesial ca să conştientizăm realitatea lui în ființa noastră.

Dacă suntem luminați de Dumnezeu, atunci, spune autorul nostru, sufletul nostru va deveni lumină, va fi plin de lumină[848].

---

[842] Idem, Imnul XXXIV, 22, p. 428 / Idem, p. 559 / Ibidem.
[843] Idem, Imnul XXXIV, 26, p. 428 / Ibidem / Idem, p. 204.
[844] Cf. *Thayer's Greek Lexicon*, col. 897, apud. *BibleWorks, v. 06*.
[845] SC 174, Imnul XXXIV, 56, p. 432 / ed. Stăniloae, p. 560 / ed. Ică jr. III, p. 204.
[846] Idem, Imnul XXXIV, 57-58, p. 432 / Ibidem / Ibidem.
[847] Idem, Imnul XXXIV, 59-60, p. 432 / Ibidem / Ibidem.
[848] Idem, Imnul XXXIV, 70, p. 432 / Idem, p. 561 / Idem, p. 205.

Dumnezeu străluceşte în noi *ca un fulger* (ὡς ἀστραπὴ) sau *ca un soare imens* (ὡς ἥλιος μέγας)[849]. Lumina „ne descoperă harul Duhului şi prin El şi întru El pe Fiul împreună cu Tatăl”[850].

În acest pasaj este foarte evident faptul, că Sfântul Simeon vorbeşte de *har*, ca de realitatea divină necreată, care izvorăşte din întreaga Treime şi care O descoperă întreagă, celui care i se arată ca lumină dumnezeiască.

Lumina dumnezeiască nu ne vorbeşte numai de relaţia dintre *Hristos* şi *Duhul Sfânt*, vrea să ne spună Sfântul Simeon, ci ea ne trimite şi la relaţiile de iubire şi de comuniune supradumnezeiască ale Treimii.

În extaz, sufletul vede Treimea, atât cât i se dă să vadă, fiind învăţat de Treime cele despre Ea şi cum să vorbească şi să scrie ceea ce vede[851].

Astfel, adevăraţii Teologi şi luptătorii pentru păstrarea imaculării credinţei sunt Sfinţii, care au văzut lumina lui Dumnezeu. Acest lucru e tuşat în mod categoric de Sfântul Simeon, prin întrebarea deloc retorică: „cine s-ar fi putut chema Sfânt fără să se fi împărtăşit de Sfântul Duh?”[852].

După cum am putut observa, Sfântul Simeon prezintă lumina divină, când ca realitatea dumneziască necreată, ce izvorăşte din persoana lui Hristos, când ca una care izvorăşte din persona Sfântului Duh şi face cunoscut, împreună cu El, pe Fiul şi pe Tatăl.

Între cele două ipostaze însă nu există nicio contrazicere. Lumina izvorăşte din persoana lui Hristos, pentru că Duhul Sfânt Se odihneşte peste Fiul şi în Fiul iar Sfântul Duh ne împărtăşeşte lumina divină din Fiul, Care ne arată pe Tatăl în Sine şi împreună cu El.

3. Apariţia luminii în fiinţa Sfântului Simeon şi creşterea ei în intensitate

[849] Idem, Imnul XXXIV, 79, p. 434 / Ibidem / Ibidem.
[850] Idem, Imnul XXXIV, 84-85, p. 434 / Ibidem / Ibidem.
[851] Idem, Imnul XXXIV, 86-89, p. 434 / Idem, p. 562 / Ibidem.
[852] Idem, Imnul XXXIV, 96-97, p. 434 / Ibidem / Ibidem.

Scrisul Sfântului Simeon abundă de elemente proprii stării extatice. El dezvoltă, în mod prolix sau prelucrează din mers în cărțile sale, atât ceea ce s-a petrecut cu el din punct de vedere psiho-somatic, cât şi ceea ce a înțeles şi ceea ce a văzut, în mod duhovnicesc, în stările sale extatice.

Este greu de conceput o *hartă continuă* a experiențelor sale extatice şi, cu atât mai mult, o prezentare a modului în care ele au intrat în cărțile sale rămase posterității.

Însă putem urmări o anumită *gradație interioară*, premergătoare şi posterioară extazului, în multe dintre pasajele operelor sale.

În *Imnul al XVII-lea*, Sfântul Simeon prezintă drumul său spre extaz, ca pe un drum al iubirii, care niciodată nu îl părăsea[853].

Iubirea e nevăzut (ἀφανῶς) şi neştiut (ἀγνώστως) împreună cu el[854] şi ea este o iubire plină de har.

Observăm acest lucru, pentru că această iubire se spiritualizează din ce în ce mai mult, trecând prin stadiul de *foc* (πῦρ), *strălucire* (αἴγλη), *nor de lumină* (φωτὸς νεφέλη), pentru a ajunge la *soare* (ἥλιος)[855], *soarele* fiind *expresia deplină* a vederii lui Dumnezeu.

Iubirea de Dumnezeu, căci despre ea vorbim, încălzeşte sufletul şi aprinde inima. Face din inimă *un loc plin de dor şi iubire* (πόθον καὶ ἀγάπην) pentru Dumnezeu.

Sufletul este cuprins de flăcări, pentru că iubirea este acum *o strălucire purtătoare de lumină* (αἴγλη φωτοφόρος). Aceasta, iubirea plină de lumină divină, luminează mintea sa şi o face văzătoare de Dumnezeu[856].

Extazul este denumit aici de autorul nostru drept *bucurie dumnezeiască* (χαρᾶς θείας)[857]. Vederea luminii a fost o stare pasageră, dar cu urmări foarte adânci în

---

[853] Idem, Imnul XVII, 321, p. 36 / Idem, p. 398 / Idem, p. 104.
[854] Idem, Imnul XVII, 321-322, p. 36 / Ibidem / Ibidem.
[855] Idem, Imnul XVII, 325-327, p. 36 / Ibidem / Ibidem.
[856] Idem, Imnul XVII, 328-341, p. 36-38 / Ibidem / Ibidem.
[857] Idem, Imnul XVII, 347, p. 38 / Idem, p. 399/ Ibidem.

ființa sa: „și împreună cu ea mi-a răpit mintea și simțurile și întreaga dorință lumească”[858].

Lumina dumnezeiască a centrat ființa autorului nostru pe dorirea și căutarea ei. Mintea a început să alerge, plină de dor, către strălucirea ce i se arătase, dar nu a descoperit în această lume, decât o sumă imensă de creaturi ale lui Dumnezeu[859].

Sufletul plin de iubire pentru Dumnezeu și care a văzut lumina Sa nu se mai simte bine în lumea aceasta, pentru că el a gustat din frumusețea vieții veșnice.

Vederea lui Dumnezeu aduce în inima trăitorului ei *conștiința imensității distanței* dintre *Creator* și *creatură*, dar și *a evidenței interioare a existenței* lui Dumnezeu, Care umple de lumină pe cel, care Îl iubește nespus.

Căutarea ascetică a Sfântului Simeon s-a umplut de lacrimi de durere și de dor dumnzeiesc. Dorul după Dumnezeu și pocăința sunt cele care asigură preludiul unei noi vederi a luminii necreate. O nouă vedere a luminii e desemnată drept *îmbrăcare* în „haina simțirii minții” (αἰσθήσεως χιτῶνα νοερᾶς)[860].

Autorul nostru nu disociază însă *inima* de *minte* în actul vederii divine. Lumina apare, în mod conștient, în mijlocul inimii sale, ca un soare[861]dar, în același timp, mintea devine și ea văzătoare a luminii divine.

Omul, în integralitatea sa, participă la actul revelării personale a luminii divine, pentru că Sfântul Simeon fericește pe cei, care „s-au unit cu lumina divină și au intrat în lăuntrul acesteia și s-au făcut în întregime lumină”[862].

Lumina divină umple întregul om. Dumnezeu Se arată omului prin lumina Sa și acesta fiind aprins de focul harului, „sufletul său se face în întregime foc, dând și casei trupului strălucirea sa”[863], ajungându-se la situația în care, „sufletul se face trupului ceea ce

---

858 Idem, Imnul XVII, 349-351, p. 38 / Ibidem / Ibidem.
859 Idem, Imnul XVII, 352-368, p. 38/ Ibidem / Idem, p. 104-105.
860 Idem, Imnul XVII, 395-396, p. 40 / Idem, p. 400 / Idem, p. 105.
861 Idem, Idem, Imnul XVII, 385-387, p. 40 / Ibidem / Ibidem.
862 SC 129, Dis. Etic 10, 829-830, p. 318 / ed. Ică jr. I, p. 347.
863 Idem, Dis. Etic 6, 130-131, p. 128 / Idem, p. 268.

Dumnezeu S-a făcut pentru suflet”[864], sufletul fiind luminat de Dumnezeu şi trupul primind putere de la suflet[865].

De aici putem trage concluzia, că antropologia simeoniană, ca şi soteriologia sa, îl vede pe om, întotdeauna, *ca pe un întreg* nedisociat de Dumnezeu şi care îşi află împlinirea numai în El.

Dacă Sfântul Simeon nu ar fi văzut pe om ca un întreg, care poate fi penetrat de lumina divină şi îndumnezeit deplin, nu ar mai fi accentuat atât de mult prezența interioară conştientă a harului dumnezeiesc, cât şi conştientizarea deplină a procesului îndumnezeirii omului.

Extazul este, pentru Sfântul Simeon, „mai degrabă o *răzlețire* a duhului decât o pierdere de cunoştință”[866]. Conform unei definiții a sa, cea mai proprie denumire a extazelor este aceea de „*vederi / vedenii*” (ὀπτασίας)[867].

Vederile dumnezeişti sunt legate la el de prezența harului în ființa noastră, pentru că „ele sunt ale acelora, care şi-au făcut mintea simplă, prin sălăşluirea Duhului [întru ei] şi liberă de toată aglomerația şi robia patimilor”[868].

Extazul este foarte important în teologia simeoniană pentru că el caracterizează pe *adevăratul creştin*, însă el nu este văzut ca un climax al vieții duhovniceşti. Extazul este o întâlnire personală cu Dumnezeu a începătorilor[869].

---

864 Idem, Dis. Etic 6, 133-134, p. 128-130 / Ibidem.

865 Idem, Dis. Etic 6, 134-136, p. 130 / Ibidem.

866 Arhiepiscopul Basile Krivochéine, *În lumina lui Hristos. Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022). Viața – Spiritualitatea – Învățătura*, trad. din lb. fr. de Prof. Conf. Dr. Vasile Leb şi Ierom. Gheorghe Iordan, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 376.

867 SC 51, II, Cap. 64, p. 99 / ed. Stăniloae, FR 6 (Humanitas 1997), p. 80 / Ică jr. III, p. 413. Părintele profesor Stăniloae optează pentru „vederi” iar părintele profesor Ică jr. pentru „vedenii”. *Cf. Liddell – Scott Lexicon*, 29. 288, în Noul Testament cuvântul e înțeles, mai degrabă ca „viziune”. Însă noi apreciem în acest caz, mai mult accepția, pe care părintele Stăniloae a enunțat-o, pentru că ea este proprie limbajului duhovnicesc din spațiul nostru ortodox.

868 Idem, II, cap. 64, p. 93, 30-100, 1 / Ibidem / Ibidem.

869 SC 122, Dis. Etic 1, 338-339, p. 296 / ed. Stăniloae, FR 6 (Humanitas 1997), p. 169 / Ică jr. I, p. 160.

Pe măsura înaintării noastre în viața după Dumnezeu, lumina divină ne devine o realitate permanentă, care nu mai apare brusc, ci se insinuează de la sine în noi şi rămâne mult timp cu noi. Permanentizarea luminii e adevăratul scop al vieții duhovniceşti şi modul de existență al Sfinților din viața veşnică.

Privit din punct de vedere axiologic, extazul este, pentru Sfântul Simeon, „actul" prin care Dumnezeu te mandatează să faci Teologie. Fără vederea luminii dumnezeieşti ai mereu nevoie de a învăța de la alții.

Însă dacă ai văzut lumina Sa, nu mai ai nevoie să înveți de la altul, pentru că El Însuşi este Cel, Care te învață cele ale Sale[870].

Însă participiul μισταγωγοῦντα din ultima citație ne indică faptul, că această cunoaştere pe care nu o învățăm de la oameni, nu implică *reflexivitatea* sau *discursivitatea autonomă*, ci se referă la o *cunoaştere prin intimizarea* cu Dumnezeu sau la *o inițiere tainică* din partea lui Hristos, în cele ale Sale.

Însuşi Hristos, împreună cu Duhul Sfânt, posterior extazului, ne învață, din noi înşine, modul foarte special în care să-I simțim şi să ne raportăm la Sfânta Treime, fiindcă finalitatea vederii luminii divine este tocmai aceea, că personalizează deplin relația noastră cu Dumnezeu, că ne oferă experierea acesteia la reala ei adâncime şi realitate.

În teologia simeoniană nu se observă o experiere a unei *lumini impersonale*, ci, dimpotrivă, a *luminii necreate* a Prea Curatei Treimi, care iradiază din ființa lui Dumnezeu din totdeauna.

În al treilea *Discurs teologic* avem indicat, în mod foarte concis, acest adevăr fundamental:

„Dumnezeu şi cele din jurul lui Dumnezeu şi cele care sunt în Dumnezeu sunt toate o singură lumină, adorată în fiecare dintre Persoanele [divine] şi în toate însuşirile şi harismele pe care le au"[871].

---

[870] Idem, Dis. Teologic, II, 227-303, p. 152 / ed. Ică jr. I, p. 100.
[871] Idem, Dis. Teologic III, 133-136, p. 164 / Idem, p. 105.

Dumnezeu e lumină, fiecare persoană dumnezeiască în parte e lumină şi tot ceea ce vine de la Dumnezeu este lumină, deşi poartă diverse nume: viață, nemurire, iubire, pace, adevăr etc[872].

Însă Sfântul Simeon insită în acest context experențial, asupra unui aspect cheie al teologiei sale: există o diferență radicală între cel care nu a văzut şi cel care a văzut lumina divină.

Cel care a văzut lumina divină a atins curăția de patimi, din care vine vederea lui Dumnezeu[873]. Însă, cel care nu a văzut pe Dumnezeu aici, în această lume, nu va vedea niciodată pe Dumnezeu, pentru că trecând în viața veşnică nu are nicio lucrare, prin care să găsească curăția[874].

Modul tranşant în care Sfântul Simeon vede legătura reală cu Dumnezeu, survine din fundamentul relației noastre cu El: simțirea şi experierea conştientă a harului dumnezeiesc.

Lumina lui Dumnezeu se poate vedea de către omul, care s-a curățit de patimi. Ea este o confirmare a progresului ascetic personal şi, mai ales, a modului ortodox de a te nevoi.

Lumina lui Dumnezeu produce în noi cunoştința (γνῶσιν) adevărată[875]. Ea, lumina necreată, se vede cu ochii sufletului (ψυχῆς ὀφθαλμοῖς)[876] şi „în vederea luminii se face întâia cunoaştere [conştientă şi reală] că există Dumnezeu"[877].

Sfântul Simeon vorbeşte de o *creştere* în lumina divină proporțională cu o *înaintare* în cunoaşterea dumnezeiască.

Aici avem de-a face cu o cunoaştere conştientă a luminii divine, însă parțială, dar cei care trăim acestea aici, pe pământ, sperăm să moştenim, în mod integral,

---

[872] Idem, Dis. Teologic III, 141-157, p. 164 / Ibidem.
[873] SC 129, Dis. Etic V, 120-121, p. 88 / Idem, p. 251.
[874] Idem, Dis. Etic V, 121-125, p. 88 / Ibidem.
[875] Idem, Dis. Etic V, 254-255, p. 98 / Idem, p. 255.
[876] Idem, Dis. Etic V, 267, p. 98 / Ibidem.
[877] Idem, Dis. Etic V, 277, p. 100 / Idem, p. 256.

şi *sigur* (δηλαδὴ) cele ale lui Dumnezeu în viaţa veşnică[878].

În *Cateheza a 33-a*, Sfântul Simeon numeşte vederea lui Dumnezeu şi *adevărata cunoştinţă / pătimire cu lucrul* (ἔργῳ παθεῖν)[879].

Dumnezeu Se arată Sfântului Simeon şi el simte cum i se curăţeşte mintea şi cum i se lărgeşte puterea *văzătoare a sufletului* (ψυχῆς ὀπτικὸν) său, dându-i să vadă, din ce în ce mai mult, slava Sa[880].

Intensificarea luminii în fiinţa sa nu era, de fapt, decât o *creştere* şi o *lărgire* a evidenţei interioare a strălucirii Duhul Sfânt din Hristos[881].

De aceea, scrie el, în aceeaşi declaraţie de mulţumire: „Căci aşa, Stăpâne, păreai că vii, Tu, Cel nemişcat şi neschimbat, şi Te măreai, şi aveai chip, Tu, cel fără de chip"[882].

4. Relaţia dintre vederea lui Dumnezeu şi experierea sacramentală a harului dumnezeiesc

Pentru Sfântul Simeon, vederea lui Dumnezeu nu este o *performanţă ascetică* sau *un eveniment* pe care îl trăiesc *numai* marii Sfinţi sau *cea mai înaltă treaptă* la care poate ajunge cineva, după cum am mai afirmat pe parcursul acestei expuneri, ci începutul relaţiei noastre conştiente cu Dumnezeu.

Extazul este un început de drum. Este arătarea interioară a lui Dumnezeu, pe Care Îl iubim şi Care ne iubeşte ca pe nişte prieteni şi *vederea* Lui (θεωρίᾳ) este o unire cu El şi, în acelaşi timp, *o trecere împreună cu El dincolo de ceruri* (καὶ συνενούμενος αὐτῷ οὐρανούς ὑπερβαίνω)[883].

---

[878] Idem, Dis. Etic V, 483-485, p. 114 / Idem, p. 262.
[879] SC 113, Cateheza XXXIII, 220, p. 264 / ed. Ică jr. II, p. 344.
[880] Idem, Cateheza XXXVI, 197-199, p. 346 / Idem, p. 374.
[881] Idem, Cateheza XXXVI, 199-200, p. 346 / Idem, p. 375.
[882] Idem, Cateheza XXXVI, 206-207, p. 346 / Ibidem.
[883] SC 156, Imnul XIII, 67-69, p. 262 / ed. Ică jr. III, p. 85.

Însă, deşi vederea lui Dumnezeu este punctul inițial al vieții duhovniceşti autentice, Sfântul Simeon are o evidență minoră a acestei experiențe *de debut* în ființa credincioşilor: „nu toți însă au recunoscut harul, nici luminarea, nici unirea [cu Dumnezeu], nici cum ne-am născut [în Hristos], căci abia unul dintre o mie [de oameni], sau mai degrabă dintre mii [de oameni], a cunoscut vederea tainică a lui Dumnezeu. Căci toți ceilalți sunt copii aruncați[884], care nu cunosc pe Cel care i-a născut"[885], pentru că sunt „morți din cauza necredinței lor şi s-au făcut de asemenea leneşi[886] din cauza nelucrării poruncilor"[887].

Nu sunt *predestinați* aşadar, numai unii la experiențe mistice, ci *negrija* noastră pentru împlinirea voii lui Dumnezeu este cauza, pentru care vederea lui Dumnezeu este atât de rară printre creştinii ortodocşi.

Pornind din acest punct, putem trage concluzia, că o reală experiere sacramentală ține intrinsec de vederea lui Dumnezeu şi de simțirea conştientă a harului dumnezeiesc în ființa noastră.

Sfântul Simeon are note extinse, create non-sistematic, despre modul cum vedea el Sfintele Taine. La el nu se punea problema negării vreuneia dintre ele, ci acesta cerea de la credincioşi o confirmare a urmărilor pe care Sfintele Taine le au în ființa lor. Şi pentru a începe cu Taina de la care pleacă toate celelalte Taine, vom începe prin a desemna ce înseamnă *preoția* pentru Sfântul Simeon.

În *Cateheza a 28-a*, adevăratul preot este cel care s-a născut din vederea luminii lui Dumnezeu[888]. Cu alte cuvinte, în afară de hirotonia sacramentală, un preot trebuie să aibă şi sfințenia vieții, cât şi experierea luminii divine, pentru a exercita o reală îndrumare duhovnicească a credincioşilor[889].

---

[884] Părintele profesor Ică jr. traduce cu „avortați".
[885] SC 196, Imnul L, 157-163, p. 168 / Idem, p. 262.
[886] Părintele profesor Ică jr. traduce cu „handicapați".
[887] SC 196, Imnul L, 166-168, p. 168 / Ibidem.
[888] SC 113, Cateheza XXVIII, 232-233, p. 146 / ed. Ică jr. II, p. 298.
[889] Cf. ed. Ică jr. II, p. 298, n. 1.

Sfântul Simeon condamnă vehement simonia[890], însă recunoaşte, în acelaşi timp, că puterea de a ierta păcatele este a preoților[891].

În prima *Epistolă* însă, Sfântul Simeon trasează, prin timp, o succesiune apostolică harismatică, care leagă harisma[892] iertării păcatelor de starea de sfințenie a celui care o are.

De aceea el concluzionează: „Aşadar, nici monahilor numai cu haina, nici celor hirotoniți şi înscrişi în treapta preoției, nici celor cinstiți cu demnitatea arhieriei, adică patriarhilor, mitropoliților şi episcopilor nu li s-a dat de la Dumnezeu pur şi simplu aşa şi numai din pricina hirotoniei şi a demnității ei şi puterea de a ierta păcatele – să nu fie! –, ci li s-a îngăduit numai să slujească cele sfinte, şi socot, că multora dintre aceştia nici măcar aceasta – ca nu cumva, iarbă fiind, să fie arşi! –, ci numai acelora, care între preoți, arhierei, monahi se numără, prin curăție, împreună cu corurile ucenicilor lui Hristos”[893].

Şi, cu toate că aici, Sfântul Simeon pare a extinde puterea sacramentală de a ierta păcatele şi la cei fără hirotonie legală, ideea care animă această scrisoare este

---

[890] SC 113, Cateheza XXVIII, 234-240, p. 146 / ed. Ică jr. II, p. 299.
[891] SC 113, Cateheza XXVIII, 262-263, p. 148 / Ibidem.
[892] În *Epistola* 1, Sfântul Simeon Noul Teolog denumeşte *puterea de a ierta păcatele* „harismă”, cf. ed. Ică jr. III, p. 313.
[893] Ed. Ică jr. III, p. 315. Acestă afirmație a Sfântului Simeon nu este nicidecum o noutate.
Sfântul Ioan Gură de Aur, în *Comenatriul la II Timotei*, spunea: „Nu pe toți îi hirotoneşte Dumnezeu, însă prin toți lucrează – chiar de ar fi şi nevrednici – pentru mântuirea poporului.
Căci, dacă Dumnezeu a vorbit pentru popor printru măgar şi prin Varlaam, cu atât mai mult prin preot. Căci ce nu face Dumnezeu pentru mântuirea noastră? Ce nu grăieşte el? Prin cine nu lucrează?
Căci dacă El a lucrat prin Iuda, şi prin cei ce proroceau, cărora le va zice: „niciodată nu v-am cunoscut pe voi, depărtați-vă de la Mine cei ce lucrați fărădelegea” (Mt. 7, 23), şi către alții încă care scoteau draci, cu atât mai mult va lucra prin preoți. (...)
Deci, dacă nu se cuvine să judecăm pe fratele nostru, cu atât mai mult pe dascăl [preot]. (...)
Dar dacă preotul are o credință stricată [eretică], chiar Înger din cer de ar fi, tu nu te supune lui; iar dacă învață drept, nu te uita la viața, ci la cuvintele sale”, cf. *Comentariul la Epistola a II-a către Timotei*, al Sfântului Ioan Gură de Aur”, trad. din lb. gr. de Arhiereul Theodosie Ploieşteanu, cf. ed. de Oxonia din 1861, Ed. Atelierele grafice Socec & Co., Societate anonimă, Bucureşti, 1911, p. 189-190.

aceea, că numai cei Sfinţi simt cum lucrează în ei harul lui Dumnezeu.

Cei care sunt hirotoniţi prin punerea mâinilor arhiereului trebuie să simtă, cum vine harul lui Dumnezeu în fiinţa lor şi cum lucrează prin ei în mod zilnic.

Dacă Sfântul Simeon ar fi negat puterea de a ierta a preoţilor, pasajul următor nu ar mai fi existat în episola pe care o cităm:

„Unui părinte ca acesta [adică unui Sfânt, Sfântului Simeon Evlaviosul] i-am fost ucenic şi eu; el n-avea hirotonia de la oameni, dar m-a înscris în ucenicie cu mâna sau cu Duhul lui Dumnezeu şi mi-a poruncit mie, celui pus de mult în mişcare spre aceasta cu dorinţă tare de Duhul Sfânt, să primesc frumos hirotonia de la oameni, după modelul urmat de obicei”[894].

O înţelegere atentă a acestui pasaj, ne-ar duce la concluzia, că Sfântul Simeon Evlaviosul, prin harul lui Dumnezeu care îl avea în el, deşi nu era preot, l-a pus pe Sfântul Simeon Noul Teolog în starea de a simţi harul lui Dumnezeu, care i-a iertat păcatele.

Învăţătorul i-a transmis harul lui Dumnezeu ucenicului, prin prisma propriei sale persoane. Acest eveniment este unul comun în istoria duhovnicească a Ortodoxiei, unde Părinţii duhovniceşti, prin rugăciunile şi harismle lor transmit, în mod viu, conştient, simţit, harul lui Dumnezeu, celor pe care îi educă în cele de taină.

Că nici Sfântul Simeon Evlaviosul şi nici Sfântul Simeon Noul Teolog nu confundă *harul lui Dumnezeu* cu *harul preoţiei* şi cu *puterea de ierta păcatele*, se înţelege de la sine din citatul de mai sus.

Sfântul Simeon simţea cum harul lui Dumnezeu îl îndemna în mod evident spre primirea preoţiei, iar Sfântul Simeon Evlaviosul l-a îndemnat să o primească, pentru că era pregătit să îi împlinească sfinţenia ei.

---

[894] Ed. Ică jr. III, p. 317.

Astfel, Sfântul Simeon nu extinde sacramentalitatea preoției dincolo de marginile hirotoniei, ci subliniază că harul lui Dumnezeu nu poate fi primit fără să îl simți şi fără să vezi, în mod real, cum el lucrează, prin tine, Sfintele Taine.

Dacă nu aceasta ar fi explicația, atunci acceptarea hirotoniei de către Sfântul Simeon este absurdă, dacă el ar fi crezut, că în cadrul hirotoniei nu primeşte harul lui Dumnezeu şi puterea de a ierta păcatele.

Însă întreaga teologie sacramentală a Sfântului Simeon are drept fundament *lucrarea conştientă* şi *simțită* a harului.

Astfel Sfânta Împărtăşanie apare acolo unde pâinea şi vinul puse înainte, în numele Domnului, devin, „prin venirea Duhului şi a Puterii Celui Preaînalt”, Trupul şi Sângele Domnului[895].

Odată cu prefacerea lor în Hristos, Sfântul Simeon nu mai vede în fața sa decât pe „Dumnezeul Cel neapropiat”[896], de care totuşi se apropie cu mâinile şi cu gura ca să-L mănânce[897].

În fața lui Hristos euharistic, el conştientizează că pentru a fi preot şi a liturghisi Sfânta Liturghie cu vrednicie trebuie „să ai o viață ca a Îngerilor [şi să o trăieşti] în trup, sau, mai bine-zis, [să ai o viață] mai presus decât cea a Îngerilor”[898].

Orice Sfântă Taină săvârşită ca preot, după cum se poate vedea, îi adânceşte conştiința şi responsabilitatea sa preoţească.

În *Imnul al 28-lea*, El vorbeşte de miniaturizarea lui Hristos în mânile preotului însă, în acelaşi timp, de crearea posibilității de a gusta, prin El, dulceața şi lumina lui Dumnezeu:

„Fiind necuprins de toate, Tu te faci cunoscut cu adevărat ca cineva mic şi, în aşa fel, încât eşti în mâinile mele şi pe buzele mele ca un sân de lumină şi

[895] SC 156, Imnul XIV, 55-59, p. 270 / ed. Ică jr. III, p. 88.
[896] SC 156, Imnul XIV, 60, p. 270 / Ibidem.
[897] SC 156, Imnul XIV, 73, p. 272 / Idem, p. 89.
[898] SC 156, Imnul XIV, 69-70, p. 272 / Idem, p. 88.

ca un ochi dulce, strălucind şi care Te întorci spre mine”[899].

Simţirea lui Hristos ca Dumnezeu şi gustarea Lui ca sfinţenie, dulceaţă şi lumină se datorează simţirii dumnezeirii lui Hristos, a harului dumnezeiesc, care este în Sfânta Împărtăşanie şi care iradiază din ea.

Demnitatea sa de duhovnic şi de stareţ al unei obşti monahale era resmiţită şi ea cu mare gravitate. Era conştient, că a conduce pe oameni spre îndumnezeirea lor este un lucru suprauman şi credea, că va fi judecat pentru păcatele celor pe care îi păstoreşte[900].

Iertarea păcatelor se face prin mărturisirea lor, dar şi prin „îmbrăcarea schimei sfinte şi îngereşti” (τοῦ ἁγίου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος)[901].

Ca şi în cazul discuţiei despre hirotonie şi aici, iertarea păcatelor, prin îmbrăcarea rasei monahale, nu se petrece numai formal, exterior, ci e vorba de o simţire interioară a iertării de păcate, pentru că din iubire de Dumnezeu ai păşit spre o viaţă mult mai ascetică.

Taina Sfântului Botez, Taina Sfântului Mir şi Taina Sfintei Pocăinţe sunt discutate împreună în *capitolul 45* din *seria a III-a*:

„Prin Sfântul Botez primim iertarea păcatelor şi suntem eliberaţi de blestemul cel vechi [Gal 3, 13] şi suntem sfinţiţi prin venirea Sfântului Duh, însă harul cel desăvârşit, potrivit cuvintelor: *Voi locui în aceştia şi voi umbla întru ei* [II Cor. 16, 6], pe acesta nu-l primim.

Căci acesta este al acelora, care s-au întărit în credinţă şi care este arătat din faptele lor. Căci, după ce ne-am botezat, întorcându-ne spre rele şi spre fapte de ruşine, lepădăm cu totul şi sfinţenia aceea.

Dar, prin pocăinţă şi mărturisirea păcatelor şi lacrimi primim, deopotrivă, mai întîi, iertarea păcatelor săvârşite şi prin aceasta şi sfinţenia şi harul de sus”[902].

---

[899] Sc 174, Imnul XXVIII, 181-184, p. 308 / ed. Stăniloae, p. 510 / ed. Ică jr. III, p. 176.
[900] SC 156, Imnul XIV, 80, 90-92, p. 272 / ed. Ică jr. III, p. 89.
[901] SC 51, Cap. teol., gnost. şi pract. III, 79, p. 105 / ed. Stăniloae, p. 85 / ed. Ică jr. III, p. 417.
[902] SC 51, Cap. teol., gnost. şi pract. III, 45, p. 93 / Idem, p. 74 / Idem, p. 408.

Sfântul Simeon face distincție între *primirea harului la Botez* şi *redobândirea şi păstrarea lui prin asceză*. Conştientizarea interioară a harului nu se face de la sine, ci numai prin pocăință şi asceză angajată.

Că lucrurile stau aşa, observăm şi din alt capitol al acestei serii, unde Sfântul Botez e desemnat drept cel, care ne dăruieşte adevărata libertate, aceea de a nu mai fi stăpâniți în mod silnic de către diavoli[903].

Astfel, concluzia teologiei sacramentale a Sfântului Simeon Noul Teolog este aceea, că omul credincios se umple de harul lui Dumnezeu prin Sfintele Taine, dar el trebuie să păstreze acest har prin pocăință şi asceză continuă.

Harul lui Dumnezeu poate fi experiat, poate fi simțit interior, dacă credinciosul nu abdică de la o viață intimă cu Dumnezeu.

5. Concluzii

Teologia mistică simeoniană se prezintă drept o teologie cu un profund caracter hristocentrico-pnevmatologic, care deschide drumul spre experierea relației cu Prea Sfânta Treime, ca izvor veşnic şi inepuizabil al luminii divine.

Autorul nostru vede lumina lui Dumnezeu nu ca pe o *entitate autonomă* sau *impersonală*, ci ca pe iradierea vie şi îndumnezeitoare a lui Hristos, Cel plin de Sfântul Duh în persoana sa.

Extazul nu e o *performanță* a nevoitorului şi nici o *forțare* a lui Dumnezeu din partea noastră, ci *o mare harismă dumnezeiască*, care se dă de către Dumnezeu începătorilor, pentru a-i direcționa, cu adevărat, în viața duhovnicească şi care trebuie să devină o *cotidianitate* în viața nevoitorului ortodox.

Urmările extazului sunt evidențiate cu multă acrivie de către autorul nostru, din descrierile sale

[903] SC 51, Cap. teol., gnost. şi pract. III, 89, 8-10, p. 109 / Idem, p. 90 / Idem., p. 420.

reieşind faptul, că harul lui Dumnezeu începe să fie simțit, în mod conştient şi foarte viguros, în ființa noastră.

Sfintele Taine sunt cele care aduc în ființa noastră harul lui Dumnezeu, însă se cere din partea noastră o pocăință vie şi o nevoință angajată.

Autorul nostru nu consideră inutilă nicio Sfântă Taină, însă vorbeşte de o stare de sfințenie, atât a preotului săvârşitor, cât şi a credinciosului, care permite simțirea harului dumnezeiesc în ambele părți.

Soteriologia simeoniană se prezintă, aşadar, ca una dintre cele mai complete prezentări teologice ortodoxe, pentru că leagă pe credincios de experiența vie, energetică a lui Dumnezeu, care se dispensează, atât de extrema discursului *pur raționalist*, cât şi de ambițiile *practico-pietiste*.

Omul, în integralitatea sa, este chemat la sfințenie în teologia simeoniană, pentru că harul lui Dumnezeu inundă întreaga ființă a omului şi nu doar anumite segmente ale compusului uman.

Bibliografie

1. Syméon le Nouveau Théologien , *Chapitres Théologiques, Gnostiques et Pratiques*, introduction, texte critique et notes par J. Darrouzès, SC 51, Paris, 1957. [SC 51][904]

2. Idem, *Catéchèses*, introduction, texte critique et notes par B. Krivochéine, traduction par J. Paramelle, SC 113, Paris, 1965. [SC 113]

3. Idem, *Traités théologiques et éthiques*, introduction, texte critique et notes par J. Darrouzès, SC 122, Paris, 1966. [SC 122]

4. Idem, *Traités théologiques et éthiques*, introduction, texte critique et notes par J. Darrouzès, SC 129, Paris, 1967. [SC 129]

[904] Între parantezele drepte avem notația abreviată folosită în text.

5. Idem, *Hymnes*, no's 1-15, introduction, texte critique et notes par J. Koder, traduction par J. Paramelle, SC 156, Paris, 1969. [SC 156]

6. Idem, *Hymnes*, no's 16-40, texte critique par J. Koder, traduction et notes par L. Neyrand, SC 174, Paris, 1971. [SC 174]

7. Idem, *Hymnes*, no's 41-58, texte critique par J. Koder, traduction et notes par L. Neyrand et J. Paramelle, SC 196, Paris, 1973. [SC 196]

8. Idem, *Imnele iubirii dumnezeieşti*, trad. de Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Studii de teologie ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 329-705. [ed. Stăniloae]

9. Idem, în „Filocalia românească", vol. 6, Ed. Humanitas, Buc, 1997, p. 17-192. [ed. Stăniloae, FR 6 (Humanitas 1997)]

10. Idem, *Discursuri teologice şi etice*, Scrieri I, studiu intr. şi trad. Diac. Ioan I. Ică jr. şi un studiu de ieromonah Alexander Golitzin, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 559. [ed. Ică jr. I]

11. Idem,*Cateheze*, Scrieri II, studiu intr. şi trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 379. [ed. Ică jr. II]

12. Idem, *Imne, Epistole şi Capitole*, Scrieri III, intr. şi trad. de Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 431. [ed. Ică jr. III]

13. Arhiepiscopul Basile Krivochéine, *În lumina lui Hristos. Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022). Viața – Spiritualitatea – Învățătura*, trad. din lb. fr. de Prof. Conf. Dr. Vasile Leb şi Ierom. Gheorghe Iordan, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997.

14. Sfântului Ioan Gură de Aur, *Comentariul la Epistola a II-a către Timotei*, trad. din lb. gr. de Arhiereul Theodosie Ploieşteanu, cf. ed. de Oxonia din 1861, Ed. Atelierele grafice Socec & Co., Societate anonimă, Bucureşti, 1911.

15. *Thayer's Greek Lexicon* şi *Liddell-Scott Lexicon* cf. *BibleWorks, v. 06*.

Cuprins

Pe coperta primă a cărții avem icoana *Schimbării la Față a Domnului* pictată de Sfântul Andrei Rubliov şi care se găseşte în prezent în catedrala Buneivestiri din Moscova, Rusia. Noi am preluat imaginea din locația de aici[905].

[905] *Cf.* http://www.heavenlyascents.com/2009/06/23/items-worth-a-look/



Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruş